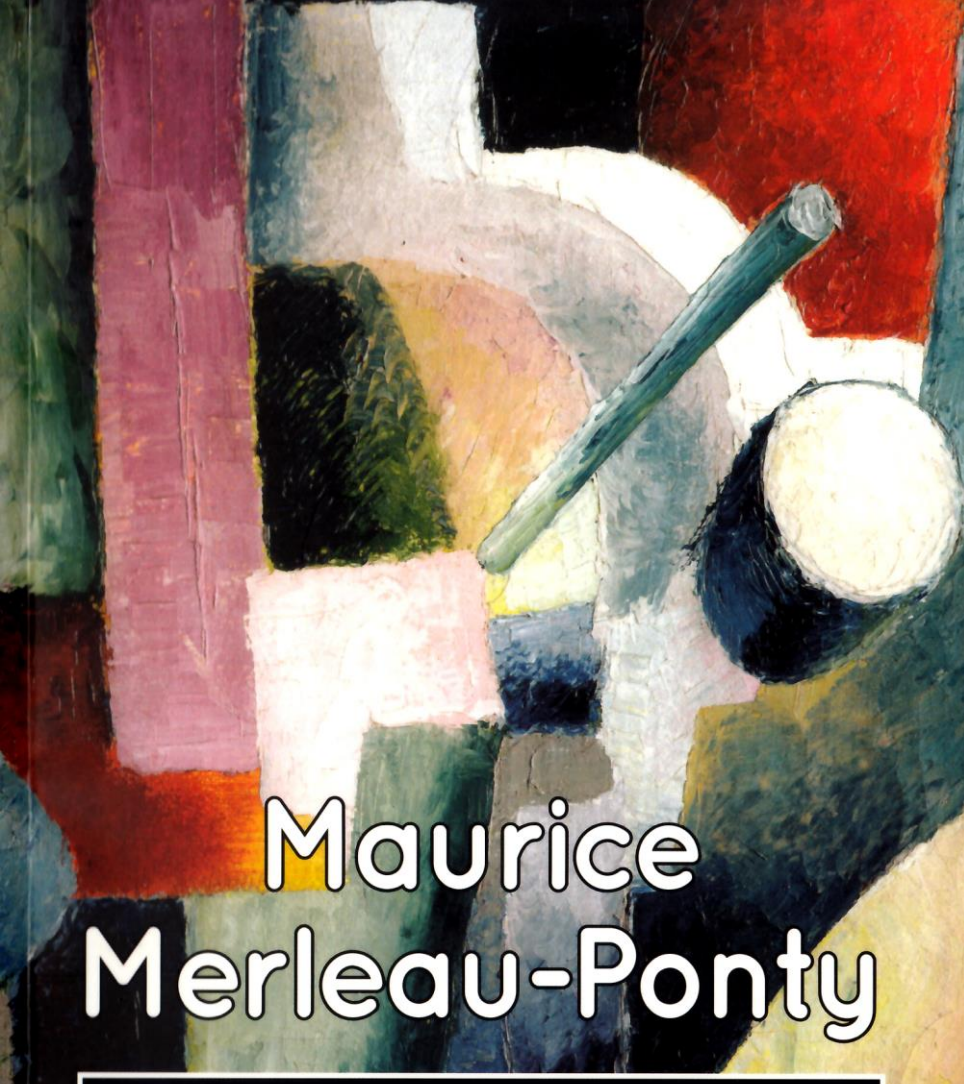


Maurice Merleau-Ponty

LA INSTITUCIÓN · LA PASIVIDAD

Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)

I. La institución en la historia personal y pública

Prefacio de Claude Lefort

LECTURA Y EGOISMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

LA INSTITUCIÓN • LA PASIVIDAD

Siglo Clave | 2

Colección dirigida por Salvador Pons y Mercedes Quilis

grupo editorial siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.
CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, **MÉXICO**, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.
DIPUTACIÓ, 266,
08007, **BARCELONA**, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

siglo xxi editores, s. a.
GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, **BUENOS AIRES**, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

Maurice Merleau-Ponty

LA INSTITUCIÓN • LA PASIVIDAD

Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)

I. La institución en la historia personal y pública

Prefacio de Claude Lefort
Presentación, traducción y edición de Mariana Larison

ANTHROPOS

La institución. La pasividad : Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955) / Maurice Merleau-Ponty ; prefacio de Claude Lefort ; presentación, traducción y edición de Mariana Larison. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Morelia (México) : Instituto de Investigaciones Filosóficas «Luis Villoro». Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012- . — 2 vols. — Traducción de: "L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)". — ISBN 978-84-15260-51-6

I: La institución en la historia personal y pública. — 2012. — XLI p. 101 p. ; 21 cm. — (Siglo Clave ; 2). — ISBN 978-84-15260-52-3

1. Ontología 2. Pasión (Filosofía) 3. Filosofía 4. Institución (Filosofía) I. Lefort, Claude, pref. II. Larison, Mariana, pres., trad. y ed. III. Instituto de Investigaciones Filosóficas «Luis Villoro», Univ. Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México) IV. Título V. Colección

CREATIVE COMMONS

Portada: *Composición de formas coloreadas*, obra de August Macke, 1914

Título original en francés: *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* (Belin, París, 2003)

Primera edición en Anthropos Editorial: 2012

© Éditions Belin, París, 2003
© Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012
© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2012
Edita: Anthropos Editorial. Barcelona
www.anthropos-editorial.com
En coedición con el Instituto de Investigaciones Filosóficas «Luis Villoro» de la Univ. Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México)
ISBN: 978-84-15260-51-6 (Obra completa)
ISBN: 978-84-15260-52-3 (Volumen I)
Depósito legal: B. 16.659-2012
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial (Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: 93 6972296 / Fax: 93 5872661
Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

El nombre Siglo Clave ® y su logotipo son marca registrada de Anthropos Editorial. Nariño, S.L.

PRESENTACIÓN

MERLEAU-PONTY Y LOS CURSOS EN EL COLLÈGE DE FRANCE[1]

Mariana Larison

La presente traducción al español de los seminarios sobre *La institución* constituye la primera parte de una edición en dos volúmenes de los cursos dictados por Merleau-Ponty en el Collège de France durante el año académico 1954-1955. Esta edición es la primera en lengua española dedicada a las notas de cursos correspondientes a los años de enseñanza del filósofo en el Collège de France, esto es, entre 1952 y 1961.[2]

Este período es, sin embargo, uno de los más importantes dentro del pensamiento y de la producción filosófica del autor. Tras un primer momento dedicado al problema del comportamiento, que colocaba en primer plano el fenómeno de la percepción (representado por su primera gran obra, *La estructura del comportamiento*,[3] de 1939); y de un segundo momento, caracterizado por la incorporación del método fenomenológico como modo de análisis aplicado al fenómeno perceptivo y al sujeto percipiente —esto es, el cuerpo propio— (representado por su segundo y más importante libro, *Fenomenología de la percepción*,[4] de 1945),

1. Este proyecto fue posible gracias al compromiso y la generosidad del doctor Mario Teodoro Ramírez y al apoyo de la Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo y de la Fundação de Amparo á Pesquisa do Estado de São Paulo.

2. Hasta el momento sólo contábamos en lengua española con traducciones de los resúmenes de curso (ed. original: *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, París, Gallimard, 1968; ed. esp., *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*, Buenos Aires, Proteo, 1969), redactados en unas pocas hojas por el filósofo para ser publicados en el anuario del Collège de France, pero no de las notas de Merleau-Ponty o de sus alumnos.

3. Buenos Aires, Hachette, 1957 (ed. original, *La structure du comportement*, París, PUF, 1942).

4. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994 (ed. original, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945).

el pensamiento de Merleau-Ponty entra en lo que los comentadores suelen denominar «período intermedio» de su obra.

Durante estos años, que podemos delimitar entre finales de la década de 1940 y mediados de la de 1950, aproximadamente, la filosofía merleaupontiana entra en una fase de transición cuyo resultado será el desplazamiento del problema fenomenológico del sujeto de la percepción al problema ontológico del ser de lo percibido. Este último proyecto es el que se delinea en el póstumo e inconcluso libro que conocemos hoy con el título de *Lo visible y lo invisible*,[5] y cuyos primeros trazos de escritura aparecen en 1959 (es decir, dos años antes de la muerte del filósofo).

Pues bien, según lo ha mostrado la paulatina publicación de algunos de los seminarios dictados entre la aparición de *Fenomenología de la percepción* y el comienzo de la escritura de *Lo visible y lo invisible*, la producción filosófica de Merleau-Ponty parece situarse en esta época principalmente en los seminarios dictados en la Sorbona (entre 1949 y 1952)[6] y luego en el Collège de France (1952-1961),[7] tal vez más que en los artículos publicados separadamente o reunidos en forma de libro. Tal como lo revelan estos seminarios, Merleau-Ponty ejercita allí el trabajo del pensamiento en toda su apertura y toda su radicalidad. Es allí donde puede ser rastreado el proceso que concluirá en el proyecto de una nueva ontología, y es allí —sobre todo a partir de su ingreso en el Collège de France— donde este proceso comienza realmente a delinearse.

En efecto, y como lo recuerda Claude Lefort en el «Prefacio» a los seminarios que presentamos, si seguimos el texto prepara-

---

5. Barcelona, Seix Barral, 1970 (ed. original, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964), constituido por cuatro capítulos y cientos de notas de trabajo, editados por Claude Lefort.

6. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, París, Éditions Cynara, 1988, reeditado en 2001 con el título *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier.

7. *La nature. Notes de cours du Collège de France*, París, Seuil, 1995; *Notes de cours. 1959-1961*, París, Gallimard, 1996; *Notes de cours sur l'origine de la géométrie chez Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, París, PUF, 1998; los cursos objeto de nuestra traducción, *L'institution / La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* París, Belin, 2003 y, recientemente, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, Notes 1953*, Ginebra, MetisPress, 2011.

do por el filósofo en ocasión de su candidatura al Collège de France,[8] el proyecto de investigación de Merleau-Ponty debía continuarse con la elaboración sistemática de los temas inaugurados por sus obras anteriores, esta vez a partir de un análisis profundo de los problemas de la expresión y de la verdad, para poder luego afrontar el problema de la intersubjetividad y de la historia. Dos libros estaban programados por el autor en esta época, ninguno de los cuales pudo concluir: uno era *Introducción a la prosa del mundo* (del cual sólo tenemos una serie de capítulos que fueron publicados póstumamente como *La prosa del mundo*)[9] y otro era *El origen de la verdad*, que parece haber sido definitivamente abandonado. También, según las afirmaciones de Lefort, esta vez en su «Prefacio» a *La prosa del mundo*, el abandono de este proyecto data aproximadamente de los años 1951-1952, momento cuando se produce la elección del filósofo como profesor en el Collège y un año antes de su ingreso efectivo.[10] Sin embargo, incluso si la fecha de abandono del proyecto de *La prosa del mundo* es correcta, los primeros años de enseñanza en el Collège siguen, de manera bastante precisa, el proyecto elaborado por el filósofo para su ingreso.

Así, durante 1952-1953, el tema de los dos cursos de Merleau-Ponty es «El mundo sensible y el mundo de la expresión» e «Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje»; en 1953-1954, «El problema de la palabra» y «Materiales para una teoría de la historia»; en 1954-1955, «La institución en la historia personal y pública» y «El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria». Sólo en 1955-1956 el programa trazado por el filósofo comienza a tomar un nuevo rumbo: el tema de los dos cursos de ese año es el de «La filosofía dialéctica». A partir de entonces, podemos constatar un giro en la investigación merleaupontiana que pondrá su centro de interés en el estudio histórico-filosófico del «Concepto de naturaleza» (1956-1957) y en sus consecuencias; en 1957-1958, el tema será el problema de la animalidad, el cuerpo y la cultura dentro de los

8. «Un inédit de Maurice Merleau-Ponty», publicado originalmente en *Revue de Métaphysique et morale*, nº 4, 1962, y reproducido luego en *Parcours deux*, 1951-1961, Lagrasse, Verdier, 2000.

9. *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971(ed. original, *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969).

10. Cf. *La prosa del mundo*, pp. 9-21.

estudios sobre la naturaleza; en 1958-1959, el problema de la vida y el de la filosofía en relación con la no-filosofía, hasta entrar decididamente en la cuestión ontológica a partir del año 1959, a través de una crítica y una renovación de la fenomenología husserliana (1959-1960), simultánea al comienzo de la escritura de *Lo visible y lo invisible*.

Ateniéndonos, pues, meramente a esta descripción, vemos que los seminarios que presentamos aquí se ubican en el delicado momento de pasaje del proyecto de investigación como fue pensado originalmente en su continuidad con *Fenomenología de la percepción* hacia esa nueva orientación que podemos situar, por el cambio temático, a partir de 1955, con el curso sobre la dialéctica y su giro inmediato hacia el problema de la naturaleza.

En este sentido, podemos suponer que si el proyecto de Merleau-Ponty, tal como éste lo describe en sus textos programáticos, era continuar el estudio del mundo mudo de la percepción en su despliegue a través del fenómeno de la expresión, del lenguaje y de la historia —*i.e.*, en lo que llamará luego *instituciones*—, el seminario sobre «La institución» es ya el testimonio de una cierta incomodidad respecto de esta primera perspectiva: estas investigaciones sobre las instituciones concretas parecen exigir un análisis anterior de la noción misma de *institución*.

Como sea, este giro hacia la noción de institución, que Merleau-Ponty describe en el final del resumen de curso como parte de una revisión del hegelianismo, antecede al cambio de rumbo marcado por los cursos sobre la dialéctica y la naturaleza, donde se encuentra, ahora explícitamente, el nuevo proyecto de crítica y renovación de las categorías tradicionales de la ontología y, más precisamente, de la ontología moderna.

En este sentido, la importancia de los seminarios correspondientes al denominado «período intermedio» del pensamiento de Merleau-Ponty es tan *frappante* como poco elaborada. Esta falta de elaboración es, con todo, relativamente comprensible si tenemos en cuenta, por un lado, que el trabajo crítico de la obra de Merleau-Ponty comenzó, de manera sistemática, hace apenas dos décadas. Y por otro, y como consecuencia del anterior, el hecho de que, a pesar de disponer hoy de algunos de los seminarios más importantes dictados por el filósofo, la publicación de éstos data, en su gran mayoría, de poco más de una quincena de años. Al mismo tiempo, todavía se encuentran inéditos

varios de ellos, sólo disponibles para los investigadores en la Biblioteca Nacional de Francia. Es, pues, en el marco de esta tarea de difusión y sistematización del pensamiento de una de las figuras claves de la filosofía francesa contemporánea que esta edición, la primera en español de las notas de cursos en el Collège de France, se propone al lector de lengua española.

La institución en la historia personal y pública

El seminario cuyas notas componen nuestro primer volumen corresponde al curso principal del año académico 1954-1955. El tema, tal como lo anuncia su título, es el de «La institución en la historia personal y pública». Comprender qué significan cada uno de los términos de este sintagma no es, sin embargo, una tarea fácil ni evidente. En sentido estricto, constituye el gran desafío intelectual de este seminario y el trabajo que impone por su lectura.

Algunas indicaciones sobre el sentido de la interrogación que guiará el curso y anticipa los puntos esenciales de su contenido pueden, con todo, ser señaladas. En las notas que componen la «Introducción», Merleau-Ponty nos ofrece, en primer lugar, una distinción que sitúa el problema general del curso. El filósofo aclara desde la primera frase que la *historia personal* de la que se tratará aquí es la historia de una *vida*, y que ésta no debe confundirse con la *vida de la consciencia*. El sujeto de la vida personal no será, pues, la consciencia, ni en sentido psicológico —es decir, como suma de hechos psíquicos—, ni en sentido fenomenológico, es decir, como polo intencional de actos.

Las referencias a la terminología husserliana y a las vacilaciones propias de su filosofía de la consciencia intencional, que aparecen en los primeros párrafos, nos alertan sobre el hecho de que es a esta última concepción del *sujeto de la vida personal como consciencia fenomenológica* a lo que se opone la reflexión merleaupontiana. Pero también —podríamos agregar para completar el marco en el que se inscribe este seminario— a sus propias vacilaciones en *Fenomenología de la percepción*.

En efecto, como lo muestran ya las notas de los primeros cursos en el Collège de France, el proyecto que lleva adelante Merleau-Ponty a partir de los años cincuenta parte de la clara necesidad de una autocrítica a su propio pensamiento, tal como

éste había sido presentado en su obra de 1945. Así, podemos leer en las notas del seminario de 1953 *El mundo sensible y el mundo de la expresión*:

> *Referencia a trabajo sobre la percepción*
>
> Hemos intentado un análisis del mundo percibido que lo distingue en lo que tiene de original en oposición al mundo de la ciencia o del pensamiento objetivo.
>
> Pero este análisis estaba con todo organizado en función de conceptos clásicos como: percepción (en el sentido de posición de un objeto aislable, determinado, considerado como forma canónica de nuestras relaciones con el mundo); consciencia (entendiendo por esto el poder centrífugo de *Sinn-gebung* [donación de sentido] que encuentra en las cosas lo que ella misma ha puesto); síntesis (que supone elementos a ser reunidos) (por ejemplo, problema de la unidad de las *Erlebnisse* [vivencias]); materia y forma del conocimiento.[11]

Este lúcido pasaje acerca de los límites que le imponía, en sus propios análisis, la terminología de la consciencia nos permite entender en qué sentido Merleau-Ponty busca establecer un nuevo campo de conceptos: la vida personal a la que refiere el seminario nos coloca fuera del estrecho límite de la consciencia y nos permite pensar una nueva forma de comprender tanto la vida personal —y, en consecuencia, la vida interpersonal—, como su dimensión intencional (que ya no podrá ser pensada bajo la categoría de *acto*) y la operación que ésta inaugura (que ya no puede ser pensada como *constitución* sino, precisamente, como *institución*), y, finalmente, nos obliga a una revisión de los correlatos implicados en esta relación: el mundo, los otros, la acción.

Analizar el movimiento intencional una vez que adquiere la forma del instituir, una vez que se separa de la figura de la consciencia, explica Merleau-Ponty en la «Introducción», permitirá reconfigurar el modo de pensar las relaciones con los diversos polos intencionales hasta poner en cuestión la forma misma del tiempo que subyace a este movimiento. En otras palabras, la historicidad del acontecimiento que, como se encargará de mostrar el seminario, define la vida personal e interpersonal —y como,

---

11. *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Ginebra, MetisPress, 2011, pp. 45-46. Traducción nuestra.

se verá también, la historia que podríamos llamar, con Merleau-Ponty, pública— debe ser comprendida a su vez sobre el trasfondo de una temporalidad que no puede ser ya considerada como un fluir lineal, en un sentido o en otro, del tiempo, sino como una trans-temporalidad en la que los momentos se recubren, coexisten y se solicitan lateralmente.

De este modo y en este contexto el filósofo nos ofrece una primera definición de la *institución*:

> Institución [significa] entonces establecimiento en una experiencia (o en un aparato construido) de dimensiones (en el sentido general, cartesiano: sistema de referencia) en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una *continuación*, *una* historia.
>
> El sentido es depositado (ya no está solamente en mí como consciencia, no es recreado o constituido en el momento de retomarlo). [...] [es [depositado]] como para ser continuado, para terminar, sin que esta continuación sea determinada. Lo instituido cambiará pero este cambio mismo es llamado por su *Stiftung*.[12]

Ahora bien, si la necesidad de elaborar la noción de institución se revela una consecuencia de la crítica a la fenomenología husserliana y a su propia filosofía en lo que aún tienen de filosofía de la consciencia, no es menos cierto que la idea misma de institución encuentra su referencia primera, para nuestro autor, en la noción husserliana de *Stiftung*.

El término alemán *Stiftung*, que en su uso corriente puede ser traducido, tanto en francés como en español, por fundación o institución, cobra, dentro del pensamiento husserliano, un sentido técnico específico a partir de sus análisis sobre la formación de sentidos en el campo de la fenomenología genética.[13] Pues bien, uno de los aspectos principales de la lectura merleaupontiana de Husserl, a diferencia de otros contemporáneos del filósofo francés, es haber sido formada, desde el comienzo, por el estudio de los textos correspondientes al desarrollo de la feno-

12. Ver más adelante, p. 8.

13. Esta línea de análisis, que Husserl inaugura alrededor de 1920, se distingue de la fenomenología estática por incorporar el estudio de los procesos de formación de la vida de la consciencia, de sus vivencias y de sus correlatos, mientras que la primera sólo los analiza en cuanto ya constituidos.

menología genética y, sobre todo, de los textos más tardíos del maestro alemán.[14]

A comienzos de 1939, un año después de la muerte de Husserl, la *Revue Internationale de Philosophie* le consagra un número especial, en el que serán publicados, entre otros textos capitales, un inédito de Husserl, «Die Frage nach dem Ursprung der Geometric als intentional-historisches Problem» [La pregunta por el origen de la geometría como problema histórico-intencional] (que luego será publicado como apéndice de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*), con una introducción de Eugen Fink.

La lectura de esta revista parece haber sido uno de los motivos del viaje realizado por Merleau-Ponty, en 1939, a los recién formados Archivos Husserl de Lovaina, donde fue el primer investigador extranjero en consultar los manuscritos inéditos de Husserl. Sabemos que en esta primera consulta Merleau-Ponty prestó atención principalmente al libro II de *Ideas* (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*); a la tercera parte de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, y a los manuscritos del grupo C, correspondientes a la problemática de la constitución originaria.

Pues bien, el término *Stiftung*, que ya aparece en el parágrafo 29 de *Ideas II*, adquiere sobre todo un lugar central en el mencionado apéndice de *La crisis*, «El origen de la geometría». En este denso apéndice, la problemática de la *Stiftung* aparece como el problema de la institución y re-institución de sentidos en el campo de las formaciones culturales, particularmente de la geometría que, como conjunto de producciones espirituales nacida de una primera adquisición, es transmitida y reactivada en el seno de una tradición. En otras palabras, la noción de institución recubre precisamente la problemática de la génesis y la transmisión de sentidos tanto en la esfera personal como interpersonal, involucrando una reflexión sobre la historicidad del sentido y el horizonte de tradición que implica.

Muy probablemente por haber tenido un contacto muy temprano con estos textos Merleau-Ponty haya escogido la traduc-

14. Cf. «Merleau-Ponty et les Archives Husserl à Louvain», *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 67, nº 4, octubre, 1962.

ción de *Stiftung* por *institución* y no por *fundación*: es, en efecto, a la problemática de la institución, con sus capas de sedimentación y reactivaciones de sentidos, y no a la de la fundación (que bien puede ser considerada como uno de sus momentos) a lo que reenvía el uso husserliano del término *Stiftung*. En cualquier caso, la importancia dada por Merleau-Ponty a esta problemática y la traducción propuesta serán centrales para las generaciones posteriores de filósofos y fenomenólogos formados en el campo intelectual francés: el término *institución* se impuso sobre el de *fundación*[15] y sobre otras propuestas de traducción.[16]

Al escoger la traducción de *Stiftung* por institución, y de sus derivados *Urstiftung* (institución originaria), *Nachstiftung* (reinstitución) o *Endstiftung* (institución final), Merleau-Ponty continúa una reflexión particular dentro de la escuela fenomenológica que orienta la problemática de la institución y de la reapropiación de sentidos en el seno de una comunidad histórica hacia una perspectiva más amplia que puede ir, como lo muestra el filósofo en este seminario, de la consideración filosófica de la vida hasta fenómenos de orden jurídico-político, pasando por las esferas orgánicas, afectivas, culturales y cognoscitivas.

En este contexto se sitúan los diferentes análisis que encontramos en este seminario. Éstos se dividen en dos grandes momentos, relativos a la institución personal o interpersonal y a la institución pública. Dentro de la primera se reúnen las investigaciones sobre institución y vida, institución de un sentimiento, institución de las obras y del saber. En la segunda y última, los análisis sobre la institución histórica o pública. La institución, considerada como la introducción de una matriz de sentido a partir y en torno de la cual se organizarán otras series de acontecimientos y que nos obliga a pensar de manera diferente la temporalidad inherente al acontecimiento mismo, será buscada y elaborada a partir de los distintos tópicos que ofrece el seminario. Sus diversos momentos pueden ser considerados como la

15. Por ejemplo, en «Husserl et le sens de l'histoire», Ricœur traduce *Urstiftung* como «fondation originelle» [fundación original] o «proto-fondation» [proto-fundación], *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 54, 1949, pp. 293-294.

16. Por ejemplo, la temprana traducción de Emmanuel Levinas y Gaston Pfeiffer de *Meditaciones cartesianas* (1931), en donde aparece el término *Urstiftung* traducido como «formation première» [formación primera] o «création première» [creación primera], París, Vrin, pp. 135, 181.

búsqueda de esta matriz de experiencia en sus diferentes niveles. Veremos así aparecer fenómenos que recubren las exigencias de este tipo de formación: a través de la noción de impronta en el caso de los organismos vivos y de investimento en el del organismo humano; en la institución del amor, en la prosecución de un problema en la historia del arte, en la instauración de un sentido en el campo del saber o en la propia noción de historia, matriz de cierta experiencia del sentido, muy específica, que orienta la idea misma de sociedades humanas.

Verdadero índice de problemas y bosquejo de respuestas, estas notas, al igual que el título, nos dejan delante de una tarea a realizar. Pocas comodidades se ofrecen al lector: se tratará en estas páginas del encuentro con un pensamiento articulado de una forma inusual —ni bajo la forma de una prosa acabada, ni bajo aquélla de la oralidad que les dio expresión—, con una forma de escritura a ser completada, con un pensamiento a proseguir, con una sintaxis a reponer. Se tratará, en definitiva, de una exigencia de reflexión filosófica en su sentido más radical.

PREFACIO

Claude Lefort

LECTURA Y CULTURA SIN EGOISMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

Este volumen contiene las notas que Merleau-Ponty escribió para los cursos que debía impartir en el Collège de France en 1954-1955. La enseñanza en el Collège comporta dos cursos: uno principal y otro que puede ser convertido, según el deseo del conferenciante, en la presentación de trabajos personales o en comentarios de textos. En este caso, *El problema de la pasividad* no parece haber tenido menos importancia a los ojos del autor que *La institución*, si lo juzgamos por la abundancia de notas en las que se apoya y el número de citas recopiladas en diversas hojas, que constituyen el testimonio de una minuciosa preparación. Por otra parte, los dos temas escogidos ese año se encontraban estrechamente emparentados. Así, Merleau-Ponty advierte, en el comienzo del curso sobre la pasividad, que no hará una introducción y reenvía a sus auditores a la introducción del curso principal. En esta última anota: «El tiempo es el modelo mismo de la institución: pasividad-actividad, continua porque ha sido instituido; se dispara, no puede dejar de ser, es total porque es parcial, es un campo» —esta última noción se revelará esencial en el conjunto de las lecciones. Sin embargo, no debemos entender pasivo e instituido como equivalentes. Aún menos que el argumento de uno de los dos cursos se encaje en el otro: éstos se superponen (haciendo a veces referencia a los mismos autores) al mismo tiempo que divergen en dirección a una nueva ontología.

¿Qué sentido le da Merleau-Ponty al concepto de institución? El *Resumen* del curso (publicado en el Anuario del Collège y reproducido por Gallimard, en 1966) precisa: «Comprendíamos, pues, por institución esos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, respecto a las cuales toda

otra serie de experiencias tendrán sentido, formarán una continuidad pensable o una historia; o aún más, los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como llamado a una continuidad, exigencia de un futuro». En verdad, Merleau-Ponty no hace aquí más que reproducir, en términos más concisos, un pasaje de su introducción. No cabe duda de que lo posee el sentimiento de haber encontrado las palabras justas para indicar el marco de sus investigaciones. Éstas no tratan sobre un campo de existencia, de acción o de conocimiento limitado; son guiadas por la idea de que se puede discernir, cualquiera que sea el campo considerado, un modo singular de encadenamiento de los acontecimientos que, al mismo tiempo que localizables «en» el tiempo —como la palabra misma lo indica—, se muestran constitutivos de un tiempo propio; o bien, podríamos decir, parecen el índice de una interioridad del tiempo. En efecto, no son separables unos de otros; los más antiguos sólo se dejan identificar porque se reconocen generadores de los siguientes, y los más recientes porque, por más innovadores que se los juzgue, llevan la huella de su gestación en el pasado. Así, allí donde se descubre una dimensión común para experiencias distintas, cualquiera que sea la duración que las separa, somos reenviados de una simple constatación de la diferencia de los tiempos al pensamiento de un *género de ser* (siguiendo la expresión introducida para dar cuenta de los fenómenos de la pasividad), donde se conserva en lo instituido una eficacia de lo instituyente.

No tiene sentido detenernos en el nuevo uso que Merleau-Ponty hace del término *institución* aprovechando su ambigüedad. Lo toma en su doble sentido —acción que da un comienzo y estado de cosas establecido, social, político, jurídico, por ejemplo— con la sola diferencia, esencial, de que la institución, como fundación, no es considerada como el producto de un acto y que la institución, como establecimiento, contiene al mismo tiempo que la posibilidad de su perpetuación, bajo la forma de la repetición, incluso de la petrificación, la posibilidad de la reactivación de la fuerza instituyente. El alcance filosófico de esta reformulación del concepto de institución es explícito. Merleau-Ponty distingue enseguida la problemática de la institución de la de la constitución (en sentido kantiano); con la idea de una conciencia constituyente niega también la de un mundo en el que no se

descubriría nada que no hubiera sido constituido por sus operaciones. Entendida en su doble sentido, la institución supone una no-coincidencia entre lo instituyente y lo instituido. Esto le hace decir que el tiempo es el modelo de la institución. Si la institución es *apertura a*, ésta se produce siempre *a partir de*. No hay exigencia de futuro que no implique una desposesión del pasado.

En las líneas del *Resumen* que citamos, Merleau-Ponty habla de acontecimientos que *depositan en mí un sentido*. Sin embargo, siguiendo sus análisis, la referencia a un «yo» es inútilmente restrictiva. De hecho, en una primera parte (cuyo tema sorprende, pues el título del curso no permite preverlo), Merleau-Ponty señala que ciertas características de la institución se descubren incluso en el orden de la vida. El desarrollo del organismo, lejos de ser derivado de una estructura innata, como se ha creído durante mucho tiempo, es testimonio de una cierta plasticidad y sólo se realiza gracias a reacciones que «tienen sentido» (en el marco de la especie, por supuesto). Por otra parte, el estudio del comportamiento animal muestra que éste no es fijado por el instinto. Su orientación se decide bajo el efecto de una «impregnación» al recién llegado por su semejante; en ausencia de este acontecimiento decisivo, el animal puede encontrar un sustituto en un *partenaire* de una especie diferente, o aun en el observador (siempre que éste sepa, como Lorenz, engañarlo). Según Merleau-Ponty, las nociones de referencia al sentido, de respuesta a los estímulos *expresivos* o de acontecimientos fecundos indican, en los procesos supuestamente naturales, un modo de desarrollo que no se encuentra dado previamente, que implica una historia o, para decirlo mejor, una institución, y esto sin que tenga lugar la invocación de una finalidad. Esta breve incursión en el dominio de la vida está inspirada por un estudio de Raymond Ruyer sobre el instinto, publicada anteriormente en *Les Temps Modernes* (por su iniciativa) y del que el filósofo sigue bien de cerca el argumento (como lo muestra Dominique Darmaillacq en la lista minuciosa de textos sobre los que se ha apoyado). Recordemos de paso que Merleau-Ponty se había interesado por la función que ejerce la imagen del congénere en la formación del comportamiento animal en un curso de la Sorbona en el que evocaba los trabajos de Chauvin sobre las langostas, y que consagrará una gran parte de su curso sobre la Naturaleza

(1957-1958) a una amplia reflexión sobre la animalidad, refiriéndose directamente a Lorenz, Uexküll y Portman.

Antes de llegar al objeto principal de su curso, Merleau-Ponty llama aún la atención sobre un fenómeno que, más que cualquier otro, nos invita a discernir un esquema de institución, esta vez en la vida del ser humano: la pubertad, que parecía poder reducirse a un proceso fisiológico. Esta salida de la infancia, por más indisociable que parezca de los conflictos edípicos, revela una anticipación del futuro en la primera edad, una experiencia de lo imposible (estar en el lugar del propio padre), que se acompaña de una «puesta en reserva», una reactivación y una superación de los primeros investimentos del Sujeto —sin que esta superación signifique, por cierto, una ruptura completa con el pasado.

Estos prolegómenos nos persuaden, en caso de que tuviéramos dudas, de que la noción de institución es propuesta para reconocer una modalidad fundamental del tiempo. Es cierto que los tres estudios consagrados, respectivamente, a la institución de un sentimiento, la institución de una obra y la institución de un saber se encuentran ubicados bajo la rúbrica «historia personal e interpersonal»; pero éstos no tratan sólo de la transformación de sí (o del encuentro de sí) que comporta el amor, o del descubrimiento por el pintor del sentido de lo que crea, o del poder de invención del matemático. Tratan sobre la historicidad del sentimiento (su vínculo con acontecimientos aparentemente contingentes en los que éste se forma, se entretiene, se deshace, se relanza, hasta el momento en que, transformado en pasado, habita la memoria para siempre), o sobre la historicidad de la pintura como tal (testimonio de esto, por ejemplo, es la permanencia del problema de la perspectiva y la diversidad de sus soluciones) o sobre la historicidad de las matemáticas. Finalmente, bajo una segunda gran rúbrica, Merleau-Ponty llega a abordar la cuestión misma de la Historia, en el sentido convencional del término, preguntándose qué significa que pueda existir «un acceso de un tiempo a otro»; o bien que, a pesar del abandono de la idea de progreso, se deba admitir la formación de una cultura que abre al conocimiento de todas las otras; de una humanidad que sondea las profundidades de su pasado.

Sin duda el proyecto de Merleau-Ponty se aclara si recordamos la crítica que realizó previamente de la Historia tal como la conciben los filósofos y los historiadores. En lo que concierne al

punto de vista del acontecimiento que comanda la historia-relato, no se detiene a formular un juicio porque le parece guiada por una fe ingenua en la objetividad del observador. La práctica de Seignobos —a quien consagra menos de una página en *Sentido y sinsentido* (p. 159)—[1] parece ofrecerle la mejor ilustración. En cambio, durante el período que precede a la elaboración del curso se dedicó a hacer la doble crítica de lo que se ha podido llamar, más tarde, la historia conceptual —en este caso, la de Max Weber— y de la historia filosófica, hegeliano-marxista. Tal fue el objeto de uno de los dos cursos que dictó en el Collège un año antes: «Materiales para una teoría de la historia» y, en gran medida, de la obra que escribió y publicó, precisamente, en 1955: *Las aventuras de la dialéctica*. Si admira a Weber, si juzga fecunda y, podemos incluso decir, hace suya la idea de una «familiaridad de elección» entre acontecimientos que proceden de dominios distintos, incluso aparentemente extraños uno del otro (la ética puritana y el espíritu del capitalismo), es cierto que también discute la división establecida por el historiador entre una realidad supuestamente informe, un «puro diverso», por lo tanto inaprensible, y el objeto de conocimiento construido por él, que carga, es cierto, con la huella de sus valores y de los de su tiempo, pero hace aparecer, en los límites que impone lo arbitrario de la selección de hechos, una red de relaciones inteligibles cuya validez se impone universalmente. En el fondo, la crítica es severa: «Weber deja subsistir lado a lado, sin comunicación, el universo del saber y el universo de la práctica». En otros términos, desconoce su propia inscripción en el campo que explora y no hace más que transponer a su método la idea kantiana de consciencia constituyente —esto, agreguemos de paso, sin tomar en consideración el esfuerzo kantiano por develar los «signos de historia» en ciertos acontecimientos, principalmente la Revolución Francesa que, por entonces, se daba como espectáculo al mundo entero. En el mismo curso de 1953-1954, Merleau-Ponty le reconocía a Lukács la elaboración de una teoría que, aun permaneciendo fiel al marxismo, renunciaría al mito de una necesidad impresa en el curso de la historia y se limitaría a relatar la obra de lo negativo, el desplazamiento de las contradicciones hasta el momento en que la contradicción fundamental apa-

1. *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, p. 145.

rece al desnudo y hace posible por primera vez su superación. Sin embargo, le parece que esta tentativa mantiene la ilusión de que la negatividad puede encarnarse siempre en un «portador histórico»; en síntesis, que la historia trascendental pueda investirse en una clase empírica, el proletariado. Así, el *Resumen* del curso que evocamos termina con estas palabras: «La cuestión debe ser retomada en este punto».

Estamos tentados de pensar que, si insistimos en detectar y describir el fenómeno de la institución, Merleau-Ponty acciona esta *continuación*, es decir, saca partido de su crítica de las representaciones de la Historia para abrir un nuevo camino. Busca ahora extraer, de aquello que se llama confusamente la Historia (cualquiera que sea el dominio de investigación), secuencias en las que se manifiesta una *generatividad*. Este proyecto no surge de la consideración de los acontecimientos, pero nos pone en la búsqueda, decíamos, de acontecimientos que forman una continuidad y que no tienen sentido más que si captamos su función al servicio de una fundación, de una conservación, de una continuación o de una mutación. Como Merleau-Ponty dice, en un lugar donde discute la idea propuesta por Lévi-Strauss de series de acontecimientos debidas al azar —de la que sólo daría cuenta la teoría de las probabilidades—, sería abusivo atribuir a un proceso de institución todo acontecimiento no natural por el mero hecho de que tuvo una importancia considerable a raíz de sus consecuencias: el descubrimiento de la patata o del maíz son de un orden distinto al de los acontecimientos que llamamos «históricos», porque éstos parecen ser acontecimientos matrices. Por otra parte, un proyecto de estas características no cede ante la ilusión del realismo, pues implica un trabajo de interpretación guiado por la investigación de una génesis del sentido en los acontecimientos y, al mismo tiempo, exige de quien lo conduce que se interrogue sobre su lugar en el presente y sobre la relación con el tiempo. Hecho remarcable: mientras Merleau-Ponty explora la institución de un sentimiento, la de una obra, la de un saber, y descubre de alguna manera lo *histórico* en sentido estricto, fuera del dominio convenido de la Historia, no deja de pensar en la incidencia de sus análisis sobre la filosofía marxista de la historia. Referencias repentinas a la noción de revolución permanente, a la tesis de Marx según la cual la humanidad sólo se hace las preguntas que puede responder, a Daniel Guerin o a

Trotsky surgen aquí y allí (por ejemplo, las consideraciones sobre la crisis de la pubertad y la historia amorosa dan lugar a una larga digresión titulada «Paralelo con la filosofía de la historia») intrigan al lector, sin que pueda saber, por cierto, si fueron desarrolladas ante los auditores.

Sin embargo, la idea de institución no puede ser derivada directamente de una reflexión sobre los problemas de la historia. Es necesario, en efecto, recordar el uso que Merleau-Ponty hace de ésta en *La prosa del mundo*, obra cuya redacción fue interrumpida poco tiempo antes de que entrara en el Collège (Gallimard, 1966). En el capítulo «El lenguaje indirecto» (que ofrecerá lo esencial del estudio publicado en *Les Temps Modernes*, «El lenguaje indirecto y las voces del silencio»), dice del pintor que «no se trata para él de otra cosa que de llevar más lejos el mismo camino, ya esbozado en el mundo tal como lo ve, en sus obras pictóricas o en las del pasado [...], de convertir en *institución* una costumbre...».[2] Su obra parece comportar una triple continuación por la que «continúa al superar, conserva al destruir, interpreta al deformar, imprime un sentido nuevo a lo que, sin embargo, llamaba y anticipaba este sentido [...]». Además, el autor ya tiene la preocupación de mostrar tanto la dimensión histórica de la obra pictórica como la de la pintura. Que se trate de una o de la otra, o, más generalmente, de todo lo que deriva del «orden de la cultura», de todos modos debería reconocerse allí la marca de un advenimiento a través de los acontecimientos. Merleau-Ponty afirma que «el orden del advenimiento no es derivado, si existe, de acontecimientos puros» (p. 112),[3] pero también que «el advenimiento no dispensa del acontecimiento» (p. 113).[4] La reflexión sobre el arte le parece invitar a repensar la historia: «[...] reencontraríamos sin duda el concepto de historia en su verdadero sentido —escribe— si nos habituáramos a formarlo como lo proponemos a través del ejemplo de las artes o del lenguaje». Tal pensamiento, juzga, es el que Hegel esbozó en sus mejores textos. Subrayemos este punto, pues Merleau-Ponty encuentra entonces en la dialéctica la fórmula de un movimiento, que la expresión consigue realizar, en el que salir de sí es simultáneamente un volver a sí.

---

2. Cursivas de C. Lefort.
3. *La prosa del mundo*, *op. cit.*, p. 125.
4. *Ibid.*, p. 127.

El capítulo de *La prosa* titulado «El algoritmo y el misterio del lenguaje» ya desarrollaba el argumento que se encuentra en «La institución de un saber», fundándolo sobre el mismo ejemplo, el del arraigamiento de las matemáticas en la definición de la primera serie de los números enteros. Merleau-Ponty no había elaborado aún una teoría de la institución, pero estableció los elementos. Así, escribe, en términos próximos a los que usará en sus *Notas*: «Lo esencial del pensamiento matemático se encuentra [...] en ese momento en el que una estructura se descentra, se abre a una interrogación y se reorganiza según un sentido nuevo que, sin embargo, es el sentido de esta misma estructura. La verdad del resultado, su valor independiente del acontecimiento depende del hecho de que no se trata de un cambio en el que las estructuras iniciales desaparezcan para ser reemplazadas por otras [...], sino de una reestructuración que, de un lado al otro, se sabe y está en concordancia con ella misma...». Lo que Merleau-Ponty debe a Husserl es, por otro lado, claramente reconocido: «Husserl —escribe— empleó el bello término *Stiftung* para designar, en primer lugar, esta fecundidad indefinida de cada momento del tiempo que, justamente porque es singular y pasa, no podrá nunca dejar de haber sido o de ser universalmente; y, más aún, la fecundidad, derivada de ésta, de las operaciones de la cultura que abren una tradición, continúan valiendo tras su aparición histórica y exigen más allá de sí mismas operaciones distintas y las mismas» (p. 95).[5] Sin embargo, deberíamos ir más lejos en el itinerario de Merleau-Ponty para localizar el esquema de la institución, y remitirnos a su primer gran ensayo filosófico, «La duda de Cézanne», publicado en 1945 en *Fontaine* y redactado mucho antes. Ya estaba ciertamente familiarizado con Husserl en ese momento, pero fue con el examen del recorrido de Cézanne como se vio conducido a descubrir un devenir-sentido de la obra, un encadenamiento de momentos que llevan la marca de anticipaciones y de múltiples reanudaciones.

¿En qué sentido, entonces, es innovador el curso del Collège? La idea de institución se desprende ahora de la teoría de la historia y de la teoría de la expresión en las que se había diseñado.

Punto instructivo: Merleau-Ponty menciona dos obras en preparación en el Informe dirigido a Martial Guéroult para justificar su candidatura al Collège, una en la que elaborará una

5. *La prosa del mundo*, *op. cit.*, p. 110.

teoría de la verdad y otra en la que elaborará una teoría de la intersubjetividad: la primera, que quedó en estado de proyecto, debía llamarse *Origen de la verdad*; la segunda, que no fue terminada, *Introducción a la prosa del mundo*. Al señalar que ha dejado varios hitos en diferentes ensayos («La duda de Cézanne», «La novela y la metafísica» y *Humanismo y terror,* un libro que él no deja de reconocer) dice que antes de emprender el análisis del pensamiento formal y del lenguaje, ya ha redactado la mitad de la segunda obra y se propone adelantar una idea nueva de expresión. Observamos, en efecto, que su trabajo en el Collège tiene por objetivo, en primer lugar, «El mundo sensible y el mundo de la expresión» (1952-1953), luego «El problema de la palabra» y, como lo hemos señalado, «Materiales para una teoría de la historia» (1953-1954). Podemos imaginar, entonces, que cuando toma por tema la institución (ligado con el de la pasividad) y da una nueva orientación a sus investigaciones, se da cuenta de que la tentativa de prolongar la fenomenología de la percepción por una teoría de la expresión (un proyecto anunciado a Martial Guéroult) aún queda en una dependencia de la filosofía de la consciencia. Además, su nuevo curso se abre con una crítica a la idea de una consciencia constituyente (de la que Husserl, observa de paso, tardó en separarse) y esta crítica va rápidamente a desembocar en una reformulación de las relaciones del Sujeto «con el mundo, el otro, el hacer y el tiempo».

Notemos que no es sino después de haber puesto en evidencia las características de la institución, por el examen de un sentimiento, de una obra y de un saber, cuando Merleau-Ponty afronta la cuestión de la Historia, en el sentido convenido del término. De hecho, fue indirectamente abordada. El descubrimiento de la historicidad de un amor (a través de la lectura de Proust), mientras que el amor es a menudo considerado como irracional o artificial, y la historicidad de la aritmética, mientras que ésta parece librar verdades intemporales, mostró en dos campos circunscritos, tan diferentes como sea posible, un lazo irrompible entre contingencia y lógica. Además, no es su propósito ahora criticar la creencia en la posesión de un sentido de la historia tomado en su totalidad, creencia que se encuentra en la base de una filosofía idealista o materialista. Por un lado, se opone a los que consideran arbitraria toda tentativa de volver inteligible una orientación en los cambios que tuvieron lugar en el pasado y que llegan a cuestionar la vali-

dez del proyecto de la ciencia histórica en cuanto ésta supera la remisión de hechos establecidos; por otro, se opone a quienes juzgan insuperable la dificultad del tiempo porque son, con razón, cuidadosos en no disolver la experiencia de una época en la supuesta evolución de la humanidad o, lo que sería lo mismo, cuidadosos en no interpretar las conductas y las creencias de otra época a partir de nuestras propias categorías.

Podría esperarse que Merleau-Ponty, en esta última parte, hiciera referencia a los acontecimientos que, sabemos, se prestaban para él a una teoría de la institución (por ejemplo, los acontecimientos que marcan los momentos fundamentales del capitalismo e indican la posibilidad tanto de su transformación como de su petrificación, o bien los que derivan de la dinámica desencadenada por la Revolución Francesa). Pero es más importante remontarse a las descripciones de este género para esclarecer el lugar desde donde habla el filósofo, desde donde se forma el pensamiento mismo de la institución. En efecto, es desde el interior de la cultura presente, de un campo temporal, como aprehendemos una sociedad en tanto que *otra*, en su particularidad, y es en el ejercicio del conocimiento, siempre que no perdamos la noción de nuestra implicación en una historia que se hace, como obtenemos la experiencia de una «comunicación» entre dos tiempos.

El lector de estas *Notas* verá que el argumento se apoya en la discusión de trabajos de Lévi-Strauss y en el comentario de una obra de Lucien Febvre que parece, en el mejor de los casos, demostrar la irreductibilidad de las creencias de otro tiempo a las categorías que moldean la mentalidad moderna (*El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais*). Merleau-Ponty discierne en el escepticismo que profesa Lévi-Strauss, tanto como en la pretensión de un saber absoluto, el signo de un Sujeto separado del mundo, el signo de una denegación de la condición histórica del observador. «La opacidad absoluta de la historia es aún [la] filosofía concebida como saber cerrado: el que la constata se pone fuera de la historia, se hace espectador universal». La crítica es tanto más severa en la medida en que Merleau-Ponty muestra que el escepticismo, cuando se trata de la historia, y el relativismo, cuando se trata de la etnografía, van de la mano con el programa de una sociología sistemática, ciencia pura susceptible de establecer las leyes de las que se deducirán todas las estructuras sociales.

El *Rabelais* de Febvre es considerado, en cambio, un estudio ejemplar de alcance filosófico. Señalemos que Merleau-Ponty lo había distinguido y comentado anteriormente en «Lo metafísico en el hombre» (reproducido en *Sentido y sinsentido*). Veía allí definida la tarea del historiador: «Despertar el pasado, reponerlo en el presente, reconstituirlo sin imprimirle nuestras categorías». E introducía ya la idea de una comunicación de las particularidades: «No alcanzamos lo universal abandonando nuestra particularidad, sino haciendo de ella un medio para alcanzar las otras, en razón de esa misteriosa afinidad que hace que las situaciones se comprendan entre sí». Tal parece el mérito de Febvre en el curso: mostrar que el acceso a otro tiempo es posible. Lo será en esta ocasión, si en lugar de preguntarse si Rabelais era creyente o incrédulo buscando en sus escritos los signos manifiestos u ocultos, poco importa, de sus «opiniones», se lo reubica en medio de sus contemporáneos, se comparan sus dichos con muchos otros, se busca saber cómo sus lectores lo entendieron; si nos volvemos, entonces, sensibles a un «campo de cultura», y si llegamos incluso a dudar de la posibilidad misma de ser incrédulo en el siglo XVI. Quien conoce la obra de Febvre sabe que ésta hace más que dudar, que juzga que «la estructura mental» de los hombres de aquella época no tenía los medios para concebir lo que nosotros llamamos ateísmo. Pero, lejos de contentarse con admirar en Febvre la única tentativa de restituir un tiempo distinto, gracias a una suerte de descentramiento, y de confrontarnos con la diferencia de los tiempos, Merleau-Ponty observa que este descentramiento sólo es posible porque no estamos encerrados en nuestro tiempo, porque éste nos ofrece el recurso de una comunicación con el pasado en el mismo momento en que damos lugar a su diferencia. Se adelanta más cuando imagina que la distancia que manifestaba respecto de la religión era el signo de una apertura al futuro, aun admitiendo que Rabelais no era incrédulo en el sentido que damos hoy a este término. Tal vez entonces Merleau-Ponty preste a Febvre una idea que éste no formula, pero sin la cual no comprenderíamos cómo hubiera podido alguna vez cambiar un mundo enteramente dominado por el cristianismo (el título de la última sección: «Verdadero sentido del estudio de Febvre» autoriza esta hipótesis).

Las cuestiones abordadas en esta última parte finalmente se reencuentran: no podemos concebir una historia universal ni

inclinarnos ante la constatación de la diferencia de los tiempos. Merleau-Ponty nota, en un pasaje, que la filosofía deviene conocimiento «de particularidades que unen». Esto es lo que aparecía antes de su reflexión sobre la institución.

El problema de la pasividad es planteado por Merleau-Ponty ante el examen de fenómenos que no parecen presentarse a una formulación según el modelo de la institución. Si esta noción es indisociable de la de historia o de historicidad, si nos confronta a una relación entre una actividad instituyente y un estado instituido de tal naturaleza que la institución —la fundación, la innovación— supone siempre una donación previa y el estado instituido comporta una apertura, incluso un llamado al futuro; el estudio de la pasividad en cambio aparentemente excluye la dimensión del tiempo. Observaremos que Merleau-Ponty analiza un sentimiento —el amor— en el marco de «La institución», pero un delirio —el que describe a Freud a partir de la lectura de la *Gradiva* de Jensen— en el marco de «La pasividad». ¿Este delirio no se desarrolla bajo el efecto de acontecimientos que, podríamos decir, forman «*una continuidad*»? Sin duda. Pero nada de lo que afecta al Sujeto altera la creencia que se formó en primer lugar. Estrictamente hablando, en un delirio no hay historia.

¿Qué es lo que está en juego en una reflexión sobre la pasividad? Si leemos el «Resumen» del curso, se trata de superar una alternativa fundamental que ya se encuentra implicada en la percepción: «La explicitación de la experiencia perceptiva debe permitirnos conocer un género de ser respecto del cual el sujeto no es soberano, pero en el que tampoco se encuentre inserido». Así, el proyecto del curso permite, mejor aún que el de «La institución», atacar la raíz de la ontología moderna en su versión subjetivista y su versión objetivista. La pasividad, si se presta atención, no debe ser concebida como un estado; es una modalidad de nuestra relación con el mundo. Que no se entienda, como la frase que acabamos de citar podría hacerlo creer, que existe otro género de ser en el que el sujeto sería soberano: la pasividad tiene solamente asignada la función de revelador, y tanto más precioso en la medida en que el fenómeno fue descuidado por la mayor parte de los filósofos —y el cuerpo fue el encargado de proporcionar la razón de una dependencia del alma respecto al mundo.

De la percepción, del conocimiento, de la acción, Merleau-Ponty ya sostuvo que no derivan de las operaciones del Sujeto. Sólo damos sentido a lo que aparece al responder a una solicitud externa, siguiendo una orientación que nos impone un cierto «campo», el que comporta niveles, dimensiones y abre a sus horizontes. Las cosas mismas no se dan sino bajo perspectivas y, por poco que queramos describirlas, exceden los límites de lo observable, se revelan inagotables. En cuanto a la percepción del otro, sólo el empecinamiento en una problemática que no deja otra opción que el estatuto del sujeto o el estatuto del objeto puede disimular el hecho de que nos proyectamos en el otro al mismo tiempo que nos percibimos en él (Merleau-Ponty observa que éste siempre tiene algo de místico para nosotros).

Antes de describir los fenómenos que merecen una atención particular, Merleau-Ponty reconduce, pues, a sus auditores hacia aquello que constituye la base de su fenomenología: la vida perceptiva. Ésta nos enseña que si damos sentido a todo lo que nos sucede, lo hacemos teniendo, desde nuestro nacimiento, la experiencia de una anterioridad, de una exterioridad, de una alteridad irreductibles. Aunque una introducción sea considerada superflua, señalamos que los prolegómenos tienen un lugar considerable. Las primeras consideraciones son abruptas y casi familiares en el sentido en que el autor alude a la moda que lleva a los jóvenes a buscar un maestro, por ejemplo a esperar que el psicoanalista les proporcione su saber —una forma de «pasivismo» que no permite ver lo que significa la pasividad; o bien alude a un tipo de compromiso político (claro, es Sartre y los sartreanos quienes están en la mira) que alía la idea de una libertad de elección radical del Sujeto con la de una total sumisión al proletariado o a la masa de los más despojados, únicos habilitados para decidir el sentido de la historia —otra modalidad del pasivismo, podríamos decir, esta vez indisociable del activismo. Pero el tono cambia en cuanto la apreciación del clima de la época cede ante una reflexión sobre la resistencia que se opone en la filosofía contemporánea a la fenomenología y a la revisión de la ontología clásica que ésta suscita. En una docena de hojas de una rara densidad, Merleau-Ponty se ocupa de explicitar lo que entiende por «lo percibido», la razón por la que Ser y Ser percibido no son más que uno. Quiere responder, en primer lugar, a las objeciones formuladas desde un punto de vista carte-

siano por Ferdinand Alquié y, desde un punto de vista kantiano, por Pierre Lachièze-Rey. Se muestra cuidadoso en distinguir sus propias nociones de cuerpo fenomenal y de mundo pre-objetivo del uso que hace Alquié de éstos como correlatos de la consciencia, en lugar de convenir que, al introducirlos, es la definición misma de consciencia lo que se cuestiona. Más cuidadoso es aún en negar el argumento de Lachièze-Rey según el cual la descripción de un cuerpo que se sustrae a la distinción entre pensamiento y extensión conduce a un finalismo o a un vitalismo y, en consecuencia, se lanza a una crítica de ciertas interpretaciones de Raymond Ruyer aparentemente próximas de las suyas (ya exploradas en el primer curso). Finalmente, llega, por primera vez —si no nos engañamos—, a distinguir su propia concepción de la fenomenología de los equívocos a los que podía prestarse.

Aquí, es necesario citar: «1) lado [del] mundo: no limitarse a la imagen estática del mundo percibido tomado en un instante. No considerar [las] percepciones abstractas y en [una] actitud aislante, lo que ya hice demasiado (de ahí, sobrestimación del sentir o de la cualidad como contacto mudo con un término), sino retomar el análisis del mundo percibido más que sensorial. Por ej., toda mi percepción no es, a cada momento, más que relación de una acción humana; la plenitud absoluta [es] resultado de un análisis aislante; el mundo sensible está lleno de lagunas, de elipsis, de alusiones, los objetos son "fisonomías", "comportamientos"; [hay] espacio antropológico y espacio físico.

»2) Lado [del] sujeto: no considerar solamente "cuerpo natural"; considerar todo lo que está sedimentado encima y decididamente describir el sujeto, no como consciencia, *i.e.* coincidencia del ser y del saber, o negatividad pura, sino como la X a la que están abiertos los campos (práxicos y no sólo sensoriales). En particular, es necesario introducir campos imaginarios, campos ideológicos, campos míticos; lingüísticos, y no sólo la plenitud del sentir. Por ahí nuestro tema del año se liga a nuestro problema general de la pasividad».

He aquí lo que indica claramente que el problema de la pasividad no es un problema regional.

La *Fenomenología de la percepción* ya lo había enseñado. Tal era la conclusión del capítulo sobre la temporalidad: «No somos una actividad unida a una pasividad de manera incomprensible, una voluntad ensamblada a un automatismo, un juicio en-

samblado a una percepción, sino enteramente activos y enteramente pasivos porque somos el surgimiento del tiempo». Este juicio de alcance general era anunciado al término de una doble crítica del intelectualismo y del empirismo aún dependiente del marco convencional del debate filosófico. En cambio, el curso del Collège se propone abordar frontalmente el problema de la pasividad, en lugar de definirlo por su antinomia y, para hacer esto, busca examinar los fenómenos que por principio parecen excluir la decisión de un Sujeto: el dormir, el sueño, el inconsciente, la memoria. Algunos años más tarde, Merleau-Ponty volverá a este proyecto, sin hacerlo explícitamente, en una nota de trabajo que acompaña *Lo visible y lo invisible*: «La filosofía nunca ha hablado —no digo de la pasividad, no somos efectos—, pero digamos de la pasividad de nuestra actividad, como Valéry hablaba de un *cuerpo del espíritu*; por más nuevas que sean nuestras iniciativas, éstas nacen en el corazón del ser, están acopladas al tiempo que estalla en nosotros [...] El alma siempre piensa, es en ella una propiedad de estado, no puede no pensar, porque un tiempo en el que siempre se inscribe algo, o la ausencia de algo, fue abierto» (p. 274). Agregaba esta bella frase que encontramos más de una vez bajo su pluma: «No soy yo quien me hace pensar, como tampoco soy yo quien hace latir mi corazón». Al comienzo de *Lo visible y lo invisible*, escribe con un cuidado similar: «Todo sucede como si mi poder de acceder al mundo y de refugiarme en mis fantasmas no pudieran ir el uno sin el otro. Es más, como si el acceso al mundo sólo fuera la otra cara de un retraimiento».

Estas frases sólo vuelven más explícita la idea formulada en el curso. Cuando Merleau-Ponty sugiere que el acceso al mundo podría ser la otra cara de su retraimiento, entiende por «mundo» espacio común, tiempo común, experiencia compartida de lo que es a través del lenguaje. Es de este mundo, donde adquiere el estatuto de Sujeto, del que, simultáneamente, cada uno se retira. Sin embargo, que se aleje no quiere decir que se desprenda del mundo. Si con su acceso a éste se abre un campo en el que siempre se inscribe algo o la ausencia de algo, en la distancia subsisten las huellas de lo que se imprimió en él: las impresiones que se distribuyen, los límites que imponen las normas de la percepción del espacio y del tiempo, y las de la comunicación. Para subrayar la originalidad del curso, digamos que la pasivi-

dad ya no es más indicada solamente a través de lo no-percibido que comporta nuestra percepción, a través de lo impensado que comporta la actividad de pensar. El curso incita a distinguir dos *regímenes* de pensamiento, pues, lejos de reunir los fantasmas, el sueño mismo ya porta un caos de imágenes. Merleau-Ponty habla de una «*dictadura* de lo visible»,[6] o aun, para dar cuenta de los efectos de la censura, de la instauración de una «dictadura de la figuración». Es en estas condiciones como se podría evocar una soberanía del Sujeto, con la siguiente reserva: que el concepto de Sujeto, incluso modificado, ya no es adecuado.

Todo el argumento del curso reposa sobre la idea de una distinción entre el mundo común y el mundo privado, es decir, del mundo-para-mí —distinción que, con todo, no tendría sentido convertir en separación, porque el mundo-para-mí está constituido por acontecimientos que me afectaron y continúan afectándome en la vida que llevo en medio de los otros y porque no habría mundo común sin una multiplicidad de sujetos cuya relación implica no sólo que cada uno es diferente de los otros, sino que su identidad no es abolida en la comunicación. Señalemos que lo que Merleau-Ponty nos permite comprender aquí debería incitarnos a no reducir su filosofía a una teoría de la intersubjetividad.

Cuando examina las condiciones en las que el sujeto accede al mundo por la percepción, el conocimiento, la acción, llama la atención sobre una pasividad que no es, como se cree, lo contrario de la actividad, sino su reverso; en cambio, cuando examina las condiciones en las que el sujeto se sustrae del mundo, lo hace para descubrir una actividad que es la inversa de la pasividad. Ya en el dormir —caso límite, particularmente incómodo para quien, como Sartre, no lo considera un fenómeno puramente psicológico— debemos convenir que permanece la idea de una presencia en el mundo, sin la cual no se comprendería que el durmiente al despertarse sepa enseguida que se encuentra en el lugar, a veces en la misma posición en la que perdió la consciencia ni que, en ciertas circunstancias, manifieste la facultad de despertarse cuando lo decide, incluso cada vez que una tarea prevista lo solicita (Freud da el ejemplo del dormir de la nodriza). Merleau-Ponty se une a Freud, quien consideraba que «durante toda la duración del

6. Cursivas de C. Lefort.

sueño, nos sabemos durmiendo». En cuanto al sueño, no deriva de un eclipse del sujeto, en el sentido en que la consciencia dejaría de apuntar el objeto adecuado de su intención y, al tornarse «vacía», se dejaría fascinar por abundantes imágenes. El sueño se apodera de los acontecimientos que se produjeron en el curso de nuestra vida —al menos de alguno de ellos, de los que a veces no tenemos siquiera el recuerdo, pero que nos afectaron, hicieron vibrar deseos infantiles y se vieron repentinamente reactivados por un acontecimiento de la víspera a menudo insignificante sin que nos diéramos cuenta.

Es considerable el lugar que ocupa el pensamiento de Freud en el curso. Merleau-Ponty ya se refería al pasar al psicoanálisis en *La estructura del comportamiento* y, menos brevemente, en la *Fenomenología de la percepción* (cap. «El cuerpo sexuado», pp. 180 y ss.);[7] insistía en la contribución fecunda de los trabajos analíticos al estudio de la psicología del niño durante sus cursos en la Sorbona (*Psychologie et pédagogie de l'enfant, cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, 2001). No obstante, es en ocasión de la preparación de su curso sobre «La pasividad» que lee o relee *La interpretación de los sueños*. Anota abundantemente y copia numerosos pasajes de esta obra (que nos ha parecido bien reproducir en anexo). No hay ninguna duda de que esta lectura lo impresiona fuertemente, que le revela un Freud del que no se había sentido antes tan próximo y simultáneamente que lo motiva a aclarar aquello que entendía por «consciencia perceptiva». Como el lector podrá ver, cuanto más se ocupa en distinguir la filosofía de Sartre de la suya —las tesis de Sartre le parecen dependientes de una idea convencional de la consciencia y ajenas a todo lo que no entre en la alternativa del ser y de la nada— tanto más cuidadoso se muestra en apoyarse en las descripciones de Freud para defender la idea de un «campo de existencia» en el que nunca podemos distinguir, al contacto del acontecimiento, el sentido que le damos y el sentido que éste nos impone, ni descubrir enteramente en qué éste nos alcanza. Lo que no quiere decir que no pueda subsistir una distancia irreductible entre la noción de inconsciente y la de consciencia perceptiva.

El sujeto que sueña es el mismo que está despierto, he aquí, juzga Merleau-Ponty, lo que testimonia el contenido del sueño,

7. La referencia que aparece en el texto corresponde a la ed. original; ed. esp.: México, FCE, 1957, pp. 169 y ss.

que, por más extraño o incluso absurdo que pueda parecer, se reconoce en el análisis hecho de materiales extraídos de la historia del soñante. No podríamos operar entonces una escisión entre lo real y lo imaginario. Pero debemos rechazarla también por otra razón. En efecto, si observamos la conducta del Sujeto en la vida «real», dicho de otro modo, cuando está despierto, no podemos dejar de constatar que las relaciones que mantiene con los otros son ampliamente moldeadas en un tejido imaginario formado desde el comienzo por los entrecruzamientos de sus proyecciones y de sus introyecciones. Merleau-Ponty ya lo había indicado. Pero esta verdad era aún abstracta. El otro nunca es, en efecto, aislable, es percibido en una situación particular que tiene un sentido para mí; su fisonomía, tal trazo distintivo, sus opiniones, las relaciones que veo o que sé que tiene con los otros, todo esto hace que, si soy afectado, turbado, pero alerta respecto de algún signo ligado a su persona, este signo podrá volver gracias a algún acontecimiento que comporte cualquier elemento de la constelación que se imprimió en mí.

No alcanza entonces con admitir que el sueño no puede ser completamente disociado de la percepción, es necesario reconocer, en el mismo movimiento, una consciencia onírica de la vigilia. Este onirismo indica la persistencia del mundo para mí durante la participación en el mundo común; ésta se manifiesta en la relación incierta que tengo con el otro, pero, se nos indica también, en lo que llamamos nuestro monólogo interior: pseudo-monólogo que denuncia Maurice Blanchot cuando evoca «el flujo incesante de la palabra hablante», de un habla privada, tan anulada que se la escucha pero que, ella misma, no se escucha (*Muerte de un escritor*). Lo que distingue el sueño de la consciencia onírica de la vigilia, dice Merleau-Ponty, es que aquél se forma como consecuencia del dormir. Freud, lo sabemos, dice además que es el guardián del dormir, en la medida en que satisface el deseo del sujeto resguardándolo de las excitaciones externas. Lo más importante a retener es que el cierre del cuerpo al mundo —la clausura de las puertas de los sentidos y la inmovilidad— tiene por efecto hacer imposible la discriminación que requieren la percepción, el conocimiento y el lenguaje. Digamos al pasar que Merleau-Ponty pone de relieve muy temprano el lazo existente entre la percepción y la capacidad de moverse y de orientarse en el mundo sensible. Así, el cuerpo como fuente de

un «yo puedo» es esencialmente el agente de la adaptación al exterior, y por lo tanto de la distinción entre lo real y lo imaginario. En su casi-ausencia, el sueño nace y se mantiene por una «desdiferenciación» de los elementos del campo de existencia del Sujeto. Este concepto ya no puede ser mantenido sin reservas. Después de haber planteado un momento la pregunta: «¿Quién es el Sujeto del sueño?», Merleau-Ponty responde más adelante: «Es nuestro campo de existencia el que sueña». Respuesta que sólo se aclara si recordamos que el campo no es uniforme, que comporta niveles y que está estructurado, en sus diferentes niveles, por «existenciales» —término que, hemos dicho, Merleau-Ponty emplea para evitar el de «categorías» y para dar a entender que se trata de acontecimientos a los que no se puede imputar un origen definido, pero a partir de los que se engendra un cierto tipo de conducta, un encadenamiento de respuestas a los problemas que plantea la relación del Sujeto con los otros en la variedad de circunstancias de su vida. Merleau-Ponty habla también de acontecimientos-matrices o de bisagras o pivotes. Como sea, su preocupación es mostrar que la pérdida de los criterios de la discriminación propia de la consciencia vigilante, la caída en la indiferenciación, no suponen la confusión de cualquier cosa con cualquier otra (tesis que atribuye a Sartre), sino que hacen surgir, en razón de la estructura del campo de existencia, asociaciones, combinaciones, condensaciones de elementos disyuntos de percepciones anteriores y sometidas a la necesidad de mantener un mundo para mí.

Merleau-Ponty comparte las objeciones que le inspira la teoría freudiana del sueño. Ésta obliga a suponer dos textos, uno constituido por el contenido manifiesto del sueño, el otro, por su contenido latente; y a suponer dos Sujetos, el primero de los cuales concibe pensamientos inconvenientes, informulables tal cual, y el otro que forma imágenes de las que es incapaz de comprender el sentido. En fin, debería admitirse que la interpretación de un sueño consistiría en reconstituir pensamientos originarios a partir de datos que ofrece el paciente, aprehendiendo estos datos como los elementos de un jeroglífico, es decir, reordenándolos de un modo que los vuelva legibles. Por más artificial que le parezca, este cuadro no desacredita, sin embargo, para Merleau-Ponty, la concepción freudiana de una distinción de lo consciente y de lo inconsciente, y de la función del sueño.

Le parece esencial, en efecto, el descubrimiento de una estructura del pensamiento onírico, que llama sucesivamente *simbolismo positivo* y *simbolismo primordial*; positivo, en el sentido de que no es inadecuado, fabricado a partir de residuos o deshechos del lenguaje; primordial, en el sentido de que nace de los deseos infantiles, acompaña en cada uno la percepción del otro de manera permanente, y —punto que merece ser subrayado— que no deriva entonces de lo reprimido, sino que es utilizado por él. Este simbolismo, sostiene, fue explorado por Freud metódicamente en *La interpretación de los sueños*. Pues bien, si éste hubiera sacado las consecuencias de su descubrimiento, no habría tenido que incomodarse con las dificultades que produce una dualidad de sujetos y una dualidad de contenidos del sueño. El problema surgió de la idea de que el pensamiento sólo podía ser atribuido a la consciencia convencional y ser expresado por los procedimientos del lenguaje convencional. Tal idea implicaba necesariamente una división entre el «Yo pienso» y la producción onírica, una división entre una instancia que detenta el saber y el sueño propiamente dicho, que se vuelve mentiroso en razón del rechazo de pensamientos inadmisibles. En cambio, si se admite un simbolismo primordial, no hay ninguna necesidad de imaginar un sujeto oculto en nuestro interior. Dado que nuestra percepción de las cosas y, en particular, de los otros, no estuvo nunca reducida a un conocimiento ejercido bajo el imperativo de una estricta distinción de los elementos del campo sensible, la hipótesis de este sujeto supuesto saber es una ficción, como lo es imaginar un texto cuya significación explícita estaría deliberadamente convertida en imágenes ininteligibles. Del mismo modo, es erróneo suponer que el trabajo del analista consiste en ir del contenido del relato del sueño a los pensamientos que están en su origen. Freud no sólo advierte que al ir de lo manifiesto a lo latente no rehacemos el camino que fue efectuado en sentido inverso, pues los pensamientos movilizados por el acontecimiento que desencadena el sueño son mucho más numerosos que los que se encontrarán en su desembocadura, sino que muestra que la tarea del intérprete no es tanto la de captar plenamente el sentido de un sueño comunicado por el paciente como la de aclarar una parte de la trama de su vida onírica, gracias a una suerte de ensueño hermenéutico, según la afortunada expresión de Merleau-Ponty.

El apego de Merleau-Ponty por la obra de Freud se ve en el cuidado por distinguir sus propias reservas de las objeciones formuladas por Georges Politzer. El autor de *La crítica de los fundamentos de la psicología* fue el primero en rechazar el prejuicio según el cual toda nuestra experiencia deriva de operaciones de consciencia, en el sentido convencional de los filósofos, y en dar lugar a un orden simbólico. Sin embargo, parece querer, en consecuencia, atenuar la distinción de lo inconsciente y lo consciente, hasta el punto de perder su referencia. Al mismo tiempo que rechaza la definición del Sujeto como pura presencia en sí, busca, paradójicamente, llevar la represión a la experiencia que tenemos de ideas, de imágenes que no podemos admitir haber concebido. La represión, comenta Merleau-Ponty, no es más que un momento del drama que vivimos siempre «en primera persona» y, en el mismo gesto, el simbolismo del sueño no es más que un procedimiento de mala fe. Merleau-Ponty, por su parte, dice expresamente que el estudio de la estructura del pensamiento onírico no debe hacerse contra la represión o para dispensarnos de ésta. No obstante, una cuestión permanece: ¿es posible admitir la represión sin concebir —incluso si rechazamos la idea de censura— alguna barrera inconsciente que haga fluir una corriente de pensamientos listos para irrumpir bajo el impulso del deseo y los obligue a tomar prestadas vías mediante las cuales el contenido se vuelve irreconocible? Claramente, Merleau-Ponty no tiene ninguna afinidad por este género de metáforas y aunque aprecie el pasaje que Freud opera de la tópica a la dinámica en la última sección de *La interpretación de los sueños*, sus reticencias son indudables. Siguiendo sus esfuerzos por mantener la idea de represión y la de inconsciente sin admitir, no digamos siquiera una escisión, pero al menos una diferencia fundamental entre dos modos de ejercicios del pensamiento, estamos autorizados a preguntarnos si su intención no será hacer del inconsciente (tal como se reconocen sus signos en el trabajo del sueño) una simple circunscripción en el campo de la vida onírica. Ésta se produciría bajo el efecto de la regresión provocada por el sueño, cuando se interrumpe momentáneamente el flujo de excitaciones que provienen del exterior, pero no tendríamos nada más a descubrir allí que en la experiencia de la percepción. Así, leemos en algún lugar que «la consciencia es vecina de su sueño», o aun que «este inconsciente (caracterizado por las nor-

mas de la vigilia) no está lejos, está bien cerca, como ambivalencia». Estas afirmaciones no son muy diferentes de las de Politzer. Pero, sin duda, los signos más firmes de la vacilación de Merleau-Ponty se encuentran en su silencio respecto de la existencia de un *proceso primario* revelado por Freud en el examen de los fenómenos de desplazamiento, de condensación y de figuración característicos del sueño: un silencio que concuerda con el rechazo en admitir un travestismo intencional. J. B. Pontalis ya había insistido en este punto hace mucho tiempo, en un artículo muy perspicaz: «El inconsciente en Merleau-Ponty» (número de *Temps Modernes* dedicado a Merleau-Ponty en 1961, reproducido en *Après Freud*).

Merleau-Ponty percibe bien que la condensación no es sólo un procedimiento de disimulación al servicio de la censura, pero se abstiene de examinar el caso en el que sí lo es. No tiene en cuenta, además, el procedimiento que Freud juzga el más apto para confundir el sentido del sueño: el descentramiento, es decir, descartar a la periferia el tema más importante y poner en primer plano lo anecdótico. Pues bien, ¿desconocer la idea de un proceso primario no conduce a rechazar la de un inconsciente? Volver a dar todo su espesor a la consciencia perceptiva, ¿nos autoriza a descubrir en el sueño algo más que una «lógica de implicación y de promiscuidad»? Merleau-Ponty llega a juzgar en el «Resumen» que «lo esencial del freudismo reside en que el análisis de una conducta encuentra varias capas de significación y en que todas tienen una verdad». Las *Notas*, en cambio, no justifican esta conclusión y no nos dejan creer que el debate con Freud y consigo mismo haya terminado. El estudio detallado del caso *Dora*, el examen de la interpretación de la *Gradiva* o de los sueños premonitorios muestran bastante bien el cuidado en proseguir la cuestión del inconsciente a través de un contacto muy próximo con los análisis de Freud.

Por más preciosos que sean los «Resúmenes» [de los seminarios en el Collège] que mencionábamos, éstos no dan una idea justa de la naturaleza del trabajo que Merleau-Ponty realiza durante su tercer año de cursos. Escritos posteriormente, dan cuenta de los motivos filosóficos de la elección de los temas tratados: la noción de institución, aclara, fue retenida por buscar «un remedio a las dificultades de la filosofía de la consciencia»; la de la

pasividad debería incitar a concebir un género de ser que ponga en jaque las concepciones tradicionales de Sujeto. Así, si los fenómenos que fueron el objeto principal de las investigaciones no parecen ser meros ejemplos, por lo menos parecen ser simples materiales al servicio de una ontología liberada de la oposición del En-sí y del Para-sí. Pues bien, estos «Resúmenes» ofrecen una versión muy aplacada de la investigación llevada a cabo en uno y otro curso. Investigación, palabra que usamos para todo, debe ser entendida aquí en su verdadero sentido y, digamos más, en su sentido fuerte pues, en esta ocasión, tiene algo de aventurera. Merleau-Ponty, lo hemos señalado, ya había revelado en sus trabajos anteriores acontecimientos que «forman una continuidad», continuidad cuyo encadenamiento no podemos atribuir ni al azar ni a otra necesidad material ni a una lógica espiritual; pero no lo poseía aún verdaderamente el pensamiento de la institución: sólo inviste de una significación filosófica esta noción en el momento en que reconoce, en registros bien diferentes, el mismo esquema de generatividad.

¿Por qué disimularíamos lo que hay de extravagante en el movimiento que lo conduce desde su incursión en el universo de Proust y el análisis de las uniones y desencuentros de Swann y Odette, o del narrador y Albertina, hasta la exploración de la incredulidad en el siglo XVI tras los pasos de Lucien Febvre? Esta extravagancia es fecunda, y no un signo de arbitrariedad. Imaginemos que la búsqueda podría haber seguido otras vías; ninguna puede imponerse absolutamente. El pensamiento busca afirmarse a sí mismo exponiéndose a lo insólito.

Uno de los grandes méritos de las *Notas* es volver plenamente sensible esta búsqueda, el lado abrupto del pensamiento de Merleau-Ponty, a menudo oculto en sus libros por la elegancia de su prosa. Otro mérito es mostrar cuánto incide en su trabajo el diálogo con los autores, de quienes busca extraer lo mejor, antes de criticar sus tesis. Su arte de leer a Sartre, Proust, Freud o Febvre no se deja olvidar.

ADVERTENCIA AL LECTOR

El curso titulado «La institución en la historia personal y pública» fue transcrito por Dominique Darmaillacq por propia iniciativa. El curso «El problema de la pasividad» fue transcrito por Stéphanie Ménasé, por su propia iniciativa. Claude Lefort realizó el procedimiento de relectura de los manuscritos. El texto del primer curso fue establecido por Darmaillacq y Lefort, el del segundo por Ménasé y Lefort.

El conjunto de los manuscritos de Merleau-Ponty se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia. Los que contienen las notas preparatorias a los cursos dados en el Collège en 1954-1955 componen el volumen XIII. La carpeta que atañe a *La institución* consta en total de 104 hojas, de las cuales 67, numeradas por el autor, constituyen las Notas de curso propiamente dichas. La carpeta que concierne a *La pasividad* consta de 160 hojas, de las que 64 también numeradas por el autor forman las Notas de curso.

La preocupación de los editores de este volumen fue volver lo más cómoda posible la lectura del texto —es decir, el acceso al pensamiento de Merleau-Ponty— sin hacerle perder su carácter de notas (manifiesto en los atajos, las repeticiones). Se pretendió no tocar la sintaxis, pero en ciertos casos pareció necesario agregar un artículo, una conjunción, un verbo que evitaran al lector vacilaciones inútiles. Las palabras agregadas se encuentran siempre entre corchetes.

Los editores tuvieron que tomar una decisión, a veces difícil, en dos casos: cuando se encontraban en presencia de dos versiones de un mismo argumento y cuando las Notas de curso exigían una aclaración o incluso suponían el conocimiento de co-

mentarios o citas que se encontraban en la carpeta correspondiente, pero sin que fuera en todos los casos posible saber qué uso y qué extensión les había dado Merleau-Ponty.

Fue prioritaria la inteligencia del texto.

En el primer caso, se trataba a menudo de dos versiones sucesivas, de las que la segunda llevaba la misma numeración que la anterior, con la sola diferencia de que la cifra estaba acompañada de un asterisco. La primera sólo fue conservada cuando parecía contener alguna dirección del pensamiento o alguna referencia que hubiera sido una pena dejar de lado. En nota, los cortes fueron señalados y, a veces, algunas frases de un pasaje eliminado fueron restituidas. [...]

Al final de cada curso se encuentra el «Resumen» publicado en *L'Annuaire* del Collège de France. [...]

Encabezando cada sección, los títulos [*EN VERSALITA CURSIVA*] no son de Merleau-Ponty sino simples cortes para articular el texto, destinados a facilitar la lectura.

La doble numeración de las hojas está indicada de la manera siguiente: entre corchetes, la paginación de la Biblioteca Nacional de Francia; entre paréntesis, la paginación de las hojas del autor: por ejemplo **[2](1)** = hoja 2 de la BN, hoja 1 del manuscrito de Merleau-Ponty.

Las itálicas indican, además de los títulos de obras, los términos que tienen valor de subtítulo y las palabras o expresiones subrayadas por Merleau-Ponty.

Las notas a pie de página en asterisco son notas de Merleau-Ponty, el resto, no.

* * *

Nuestra traducción ha seguido el texto francés de referencia. Hemos optado por algunas modificaciones en los siguientes casos: en primer lugar, la decisión misma de la publicación en dos volúmenes que, sin renunciar a la incuestionable familiaridad temática que presentan los dos seminarios, permite pese a todo un acceso relativamente independiente.

El lector encontrará también algunas diferencias en lo que concierne al aparato crítico que rodea el texto: hemos conservados las notas de la edición original que consideramos esenciales para la comprensión del manuscrito, hemos suprimido las que corren por cuenta exclusiva del intérprete, y hemos agregado

otras necesarias para la contextualización de la obra. Con todo, optamos por conservar el mínimo indispensable de notas y referencias, para alejarnos todo lo posible de un trabajo propiamente *interpretativo*.

Las notas conservadas de los editores franceses aparecen con la referencia entre corchetes [NdEF], el resto de las notas corresponde a la traducción al español. En ciertos casos hemos acompañado nuestras notas con la forma [NdTE] para mayor claridad.

Las palabras agregadas al texto francés para una mayor comprensión en español están marcadas con llaves, para distinguirlas de los agregados entre corchetes hechos por los editores franceses.

Las referencias de los textos utilizados por Merleau-Ponty a pie de página corresponden siempre, salvo aclaración, a las ediciones en español.

LA INSTITUCIÓN EN LA HISTORIA PERSONAL Y PÚBLICA

[2](1) La vida personal considerada como vida de una consciencia; *i.e.*, como una presencia al todo por la cual el otro es una negación vacía [y la] acción indiferente, o, al menos, no tiene sentido más que para mí, por significación cerrada: el pasado sólo existe para esta consciencia como consciencia del pasado, *i.e.*, como cuadro superado; un modo de presencia completamente espectacular; y el hacer [se realiza en] función de un fin, *i.e.*, de un resultado representado, [como] la realización por [parte d]el cuerpo de gestos y palabras que lo procuran, [el hacer] [es] el fíat de una significación. La decisión es mantenimiento, sobre fondo de indiferencia, del fin. ¿Por qué se lo mantiene? [Respuesta de] Descartes: no se puede hacer y no hacer una cosa; *i.e.*, la acción va hacia afuera, donde es necesario que la acción sea o no sea; es necesario un mínimo de coherencia para que lo hayamos intentado, para que haya una enseñanza de esta acción; pero si somos lo que hacemos es porque no lo somos, y porque es necesario que este noser significado venga al mundo.

¿Es así? ¿Somos esta presencia inmediata a todo, delante de la cual los posibles son todos iguales, todos imposibles? Este análisis entero supone una reducción anterior de nuestra vida al «pensamiento de...» vivir. Es decir, 1) una distinción de la forma y del contenido: *hyle*[1] y *Auffassung als...*;[2] 2) distinción que sólo tiene por objetivo expulsar el contenido, hacer de él un ob-jeto para el «pensamiento de...», considerando la actividad significante como la única concreta.

Pero este análisis real forma-contenido y la posición de la forma como condición *a priori* del contenido son ilusorios. El

1. El sentido del término griego ὕλη refiere, de modo general, a materiales para la construcción y, en sentido filosófico, a la «materia». Tal es el modo en que lo utiliza Edmund Husserl —de quien Merleau-Ponty retoma esta y otras nociones fundamentales—, como un concepto técnico para designar las sensaciones o los contenidos primarios de la percepción (cf. p. ej. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía trascendental*, México - Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1949, § 85: «ὕλη sensible, μορφή intencional»).

2. *Auffassung als*: aprehensión o captación como.

empirismo de las «sensaciones» o de los *Abschattungen*[3] sucesivos y el idealismo que lo rectifica falsean la experiencia: cuando nos acercamos a un objeto o a un recuerdo, no hay *Abschattungen* numéricamente distintos y *Auffassung als*... representación de un mismo núcleo inteligible; no tenemos instantes y su unidad ideal y significada, {sino que} tenemos consciencia de [la] cosa y de sus huellas *a partir de ésta*, huellas que se diferenciarán si reflexiono sobre ella, pero cuya distinción es contemporánea de la unidad ideal —hay consciencia de *Zeitpunkt*[4] que no puede dejar de haber sido, no porque sea identificado como unidad ideal de perspectivas temporales, sino porque tuvo lugar en {una} consciencia de impresión. Vacilación de Husserl: el modo original, filosóficamente primero, de la consciencia, ¿es *Auffassung als* (*i.e.*, consciencia vacía y [¿relacionante?], completamente fuera de sí pero exactamente co-extensiva al ser)? ¿O bien ella es *Urempfindung*[5] (*i.e.*, consciencia no [¿superable?] porque es consciencia de un presente cuyo pasado y futuro son modalizaciones, pero en las que estoy sobrepasado, [pues experimento el] espesor de lo sensible, del presente, la cosa misma)?

[3](2) Con esta noción de sujeto, [se concibe un] cambio de la 1) *relación con el mundo*

no [hay] presencia inmediata, sino perspectiva considerada como aquello que abre su más allá, que conduce hacia allí por su propio espesor, [que supone] relieve, obstáculos, configuración.

Se dirá: es en relación con proyecto. Si se quiere, pero hay un proyecto no decisorio, no elegido, [una] intención sin sujeto: vivir. Este proyecto [implica la] existencia de normas o niveles, montaña infranqueable, objetos derechos o no, encaminamientos. Esto no quiere decir que mi hacer sea determinado: puedo aprender a franquear estos «obstáculos» o no. Pero es a partir del obstáculo dado como obstáculo que aprenderé. Puedo aprender a conocer mejor [el] entorno a través de la ciencia, pero esto será siempre reformulación del mundo percibido, empleo de sus estructuras.

[Tenemos], pues, sujeto instituido e instituyente, pero de manera inseparable, y no sujeto constituyente; una cierta inercia, [pues] —[el hecho de estar] expuesto a ...—, pero [que] pone

3. *Abschattungen*: escorzos, perfiles.
4. *Zeitpunkt*: punto del tiempo.
5. *Urempfindung*: sensación originaria.

en marcha una actividad, un acontecimiento; la iniciación al presente, que es productivo después de él —Goethe: [el] genio [es] «productividad póstuma»—, que abre *un* futuro.

El sujeto [es] aquel a quien pueden advenir tales órdenes de acontecimientos, campo de campos.

2) [relación] *con el otro*

[El otro] no [es] constituido-constituyente, *i.e.*, mi negación, sino instituido-instituyente;* *i.e.*, yo me proyecto en él y él en mí, [hay] proyección-introyección, productividad de lo que hago en él y de lo que él hace en mí, comunicación verdadera por implicancia lateral: [se trata de un] campo intersubjetivo o simbólico, [el de] los objetos culturales, que es nuestro medio, nuestra bisagra, nuestra juntura —en lugar [de la] alternativa sujeto-objeto.

3) [relación con el] *hacer*

no eficiencia pura, que es la obsesión de la consciencia espectadora y supone fin + fíat.** El hacer tiene lugar en el mismo mundo que el ver: es mi sustancia (gestos, palabras) que se dirige hacia las fisuras del paisaje, hacia el a-hacer (como un movimiento retoma los movimientos fijos de las cosas). El hacer sabe que está ante los ojos de los otros, que él es también actividad simbólica: no es, pues, posición de un fin y elección, sino operación según un estilo, respuesta a la *Sache*[6] no encerrada en [una] significación celosa; de ese modo, él también instituye: Marx [dice]: yo no soy marxista; Kierkegaard, el cristiano, no dice: yo soy cristiano. Sentido como distancia, diferencia, no cerrado.

[4](3) Con [la noción de un] sujeto del campo de presencia, se renueva [la concepción del] tiempo.

4) *el tiempo*

¿Hay que decir que transcurre desde el pasado o que transcurre desde el futuro? ¿Es tiempo objetivo, envolvente o inversión idealista, consciencia del tiempo, *i.e.*, movimiento de negación del

---

* [en el margen]: «Respecto a mí, porque yo soy, con relación a mí mismo, instituido-instituyente».

** [en el margen]: «Concepción "loca" de fíat (Ser y hacer de Malraux)». [NdTE.: Merleau-Ponty parece referirse aquí al primer capítulo de la segunda parte de la novela de André Malraux *L'espoir* (París, Gallimard, 1937; trad. esp. *La esperanza*, Buenos Aires, Sur, 1978), titulado, precisamente, «Être et faire» (Ser y hacer).]

6. *Sache*: la cosa, el asunto.

pasado, puro en sí, en nombre de un futuro que, él mismo, no es, *i.e.*, tiempo envuelto por mi no-ser? El tiempo no es ni envolvente ni envuelto: existe, desde mí hacia el pasado, cierto espesor que no está hecho de una serie de perspectivas, ni de la consciencia de la relación entre ellas, {sino} que es obstáculo y lazo (Proust).[7] El tiempo es el modelo mismo de la institución:* pasividad-actividad, continúa porque ha sido instituido; se dispara, no puede dejar de ser, es total porque es parcial, es un campo. Se puede hablar de una cuasi-eternidad, no por una huida de los instantes hacia el no-ser del futuro, sino por intercambio de mis tiempos vividos entre ellos, identificación entre ellos, interferencia y confusión de las relaciones de filiación (cf. Guérin)[8] (ni filiación objetiva, ni elección de los ancestros). Parentesco lateral de todos los «ahoras» que produce su confusión, su «generalidad», una «transtemporalidad» de menoscabo y de decadencia. [Pero] la transtemporalidad originaria no es ni esto ni tampoco la presencia del futuro en el presente (Revolución Permanente), sino institución en estado naciente; ni mímica del pasado (Guérin) ni fulguración del futuro (Trotsky);[9] estas dos nociones son, por cierto, correlativas (la mímica del pasado y la anticipación del futuro, todas las revoluciones se parecen: la burguesía como instituida se reconoce en el Antiguo Régimen como instituido y desmiente a la burguesía instituyente). El tiempo originario no es ni decadencia (retraso sobre sí mismo), ni anticipación (avance sobre sí mismo), sino que está a tiempo, es el tiempo que es.

Por este camino ([descubriendo el] sujeto del campo de presencia y su relación con el mundo, con el otro, con el hacer), hemos circunscrito el contenido filosófico de la noción de institución.

---

7. Cf. más adelante «Institución de un sentimiento».

* [en el margen]: «Lo que es y pide ser; tiene que devenir lo que es».

8. Daniel Guérin (1904-1988), escritor y militante de izquierda francés cuyo trabajo aparecerá varias veces citado a lo largo del curso así como en *Las aventuras de la dialéctica* (Buenos Aires, La Pléyade, 1974, cf. «Epílogo»), en particular *La lutte des classes sous la Première République, 1793-1797* (París, Gallimard, 2 vols., 1946; edición abreviada: *Bourgeois et bras-nus, 1793-1795*, 1968, 1973; esta última edición se encuentra traducida al español bajo el título *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa*, Buenos Aires, Ediciones ryr, 2011).

9. Para un análisis más detallado por parte de Merleau-Ponty de la obra de Trotsky cf. *Las aventuras de la dialéctica*, *op. cit.*, cap. IV, «La dialéctica en acción».

[5](4) Aquí [introducimos la] noción crucial de institución: Esta palabra no tiene sentido para la consciencia o, lo que sería lo mismo, para ella todo es instituido en el sentido de puesto. [La] relación con el otro [es concebida] como pacto o contrato. E incluso, si se tiene en cuenta el espíritu del contrato, queda aún esto de contractual: que el prisionero es su carcelero, que no está obligado por el otro sino por su decisión de constituir el otro.* Constituir, en este sentido, es casi lo contrario de instituir: lo instituido tiene sentido sin mí, lo constituido no tiene sentido más que para mí y para el yo de ese instante. Constitución [significa] institución continua, *i.e.*, nunca realizada. Lo instituido atraviesa su futuro, tiene su futuro, su temporalidad; lo constituido tiene todo de mí, quien constituye (el cuerpo, el reloj).**

La relación con el pasado también es diferente: la consciencia no tiene consciencia de haber *nacido*. Nacimiento: pasaje del momento en el que nada era para X al momento en que todo es, también, para X; tal es la traducción que de esto da la consciencia. *I.e.*, nacimiento [quiere decir] ante todo apertura de un futuro, de un fondo de no-ser en el que se proyecta lo que era, [de ahí [la expresión]]: «nacer a».[10] El nacimiento es un acto, y, como todos los actos, surge de nada. El ser estaba en sí (*i.e.*, para los otros) y de repente efectúa un nuevo redoblamiento. Tomemos la palabra de Colette:[11] esta persona que no entró por la puerta. La consciencia dirá: ella entró por la puerta con el cuerpo de la madre, no entró por la puerta en el sentido de que no sabía sobre este desplazamiento relativo de su cuerpo y del contexto que más tarde sabrá y del que hará la posición de un fin. ¿La diferen-

---

* [en el margen]: «El sentido del contrato consiste en no reconocer al otro más que definido por los términos mismos del contrato. Oposición jurídica de las nociones de contrato e institución: nulidad de los contratos pronunciados en nombre de la institución».

** [en el margen]: «Artificial separar el tiempo puro (de consciencia) y el tiempo medido. La manera en la cual el que mide se aferra al tiempo, lo resiste, indica que el tiempo está incluido en su misma sustancia y que no sólo participa de ella: es el trozo de azúcar el que me hace esperar, es necesario entonces que introduzca en él una duración (Bergson según los *Datos*)».

10. El sentido de la expresión francesa *naître à* es el de experimentar o conocer algo por primera vez, sentido que encontramos en expresiones como «nacer al amor».

11. Colette (1873-1945), seudónimo de la reconocida escritora francesa Sidonie-Gabrielle Colette.

cia es sólo ésta? La motricidad propia no es sólo consciencia de fin y de medios. El bebé cargado en los brazos «se va», el sonámbulo «sale», en el sentido de que son posibilidades de situación espacial, *exposiciones*, solicitadas por hambre, frío, pesadez, luces; puede sucederles algo, hay apertura de un campo; *i.e.*, desde la concepción y más aún después del nacimiento hay un atravesar hacia cierto futuro que se hace de por sí, bajo ciertas condiciones dadas, y que no es acto de *Sinngebung*.[12]* Nacimiento [no es acto] de constitución **[6](5)** sino institución de un por-venir. Recíprocamente, la institución reside en el mismo género de Ser que el nacimiento y como él tampoco es un acto: habrá más tarde instituciones decisorias o contratos, pero éstos deben ser comprendidos a partir del nacimiento y no a la inversa.

Institución [significa] entonces establecimiento en una experiencia (o en un aparato construido) de dimensiones (en el sentido general, cartesiano: sistema de referencia) en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una *continuación*, *una* historia.

El sentido es depositado (ya no está solamente en mí como consciencia, no es recreado o constituido en el momento de retomarlo). Pero no como objeto en el guardarropa, como simple resto o supervivencia, como residuo: [es {depositado}] como para ser continuado, para terminar, sin que esta continuación sea determinada. Lo instituido cambiará pero este cambio mismo es llamado por su *Stiftung*.[13] Goethe: [el] genio [es] productividad póstuma. Toda institución es genial en este sentido.

¿Qué significa esto?

I. *La institución personal e interpersonal*

1) La institución de los sentimientos

a) Institución prehistórica (que sólo se descubre por arqueología)

---

12. *Sinngebung*: donación de sentido.

* [en el margen]: «Se dirá: pero el bebé, el sonámbulo, sólo "salen" para el otro. En sí mismos, son objetos. No: existe cambio de tensión con el entorno, y la motricidad voluntaria es sublimación de los anclajes, no consciencia "objetiva"».

13. *Stiftung*: institución. Cf. nuestra introducción: «Merleau-Ponty y los cursos en el Collège de France».

La institución animal como «impregnación» («impronta»).[14] Diferencia con la identificación humana [que es] puesta en reserva de lo histórico.* Problema en suspenso y evasión del problema. Cómo es replanteada la cuestión: la «causalidad» corporal [coloca] el problema de nuevo en el orden del día. [Ejemplo de] institución como reactivación y transformación de una institución precedente: la pubertad. Esta institución puede ser permanencia de un ritual o institución verdadera. Y esto depende de lo que ha sido el Edipo inicial: patológico o formador. «Investimentos», *catexis*,[15] ¿cómo comprender estas metáforas y el modo de presencia de todo lo instituido en el sujeto?

b) La institución histórica: nacimiento de un amor

La cristalización o *catexis* por alguien. Encontrar [un] camino entre el amor como constituyente, sustancia que se desarrolla, y el amor como constituido,** *i.e.*, elección de verse en el otro, de lo que se le dice y promete, de lo que el otro anuncia, de su respuesta que hechiza porque me anuncia lo que seré; en síntesis, el amor como fantasmagoría voluntaria del otro.

Un amor de Swann: los «errores» que componen el amor, errores cometidos a causa de la obsesión del otro, y de los celos y de la necesidad de ser reconocido por este desconocido, que es espejismo porque o demasiado humano y sin valor, o verdaderamente lo otro y mi negación. [Retomar esta] interpretación del amor de Swann: la objeción [según la cual] es un modo de amor singular que va al encuentro del error (por predominancia del otro y plenitud imaginaria **[7](6)** de este otro —amor general respecto del cual el objeto es contingente—); esta objeción no es válida: pues todo el amor está en cada amor; hay también en

---

14. El término «impronta» debe entenderse aquí en el sentido que éste adquiere en el campo de la biología, que abarca, además del sentido más corriente de «marca» o «huella», la idea de un «proceso de aprendizaje que tiene lugar en los animales jóvenes durante un corto período de receptividad, del que resulta una forma estereotipada de reacción frente a un modelo, que puede ser otro ser vivo o un juguete mecánico» (*Diccionario de la Real Academia Española*, 22.ª ed.).

* [en el margen]: «Hay también una puesta en reserva de la impronta animal: fijación al hombre que reaparece en la pubertad. Pero esta impronta no tiene productividad indefinida. No tiene valor de matriz simbólica».

15. Sobre el sentido de este término cf. *infra* p. 21, nota 33.

** [en el margen]: «El amor, ni inevitable ni fabricado: instituido».

Proust el componente masoquista, querer amar, y no sólo el componente sádico, querer ser amado, ser recompletado.* En *La fugitiva*, la desaparición de Albertina no es sólo el punto más alto de la privación; el narrador reconoce que uno no está privado sino de lo que ama, que él es quien hizo mentirosa y fugitiva a Albertina; que, en estos celos, se encontró con, e hizo a, Albertina, hizo la irrealidad, la no-realización de su amor;** y que esto es amar —una manera de amar. Del mismo modo, aquel que no quería ser amado reconoce, en la privación, que no quería ser amado porque lo era, que contaba con este amor, que no lo rechazaba sino porque lo sabía adquirido. Toda la «irrealidad» del amor supone entonces que uno no es nunca más que sí mismo, pero hay una realidad del amor que supone, sin embargo, que este sí ha adoptado la forma de otra presencia, o incluso que la ha suscitado tal como ésta se ha mostrado.***

La institución [significa] que este cuerpo, estos gestos, estas palabras, esta vida se vuelven la réplica o el anverso de los míos, y esto más allá de lo que es querido, experimentado, conocido, como las palabras tienen más sentido que aquel que les damos. Es delante de la consciencia analítica y espectacular que amar *no es más que* querer ser amado, porque el otro [para ella] no es más que {un} no-yo, constituyente-constituido, y que amar no puede ser más que volver a ser sí mismo. El sujeto instituyente se inviste, *i.e.*, se anima de otro sentido, se transforma en medio de su amor, *i.e.*, logra hacer habitar un sentido que lo trasciende en su *yo pienso* y {en} su cuerpo, como un sentido habita el libro y el objeto cultural.

2) La institución de las obras

La institución visible no es entonces más que el soporte de un espíritu de la institución, ciertamente no inmutable (un amor cambia sin cesar, como una separación), pero en el que el cambio mismo es reacción del acontecimiento sobre lo instituido. Hace falta lo instituido para que haya registro abierto, historia.

Lo mismo sucede en [la] institución de una obra. No es el hecho de una significación cerrada: o, si hay una, cambia en el

---

* [en el margen]: «Él no quería amar porque amaba».

** [en el margen]: «Y dudar de la experiencia del duelo, sería también continuar el juego de los celos».

*** [en el margen]: «Realidad del amor como institución, incluso cuando no aparece frente a consciencia crítica. Nexo. Bisagra yo-otro. Terreno común».

camino. [Hay un] vacío en el escritor o el pintor antes de comenzar. Es escribiendo o pintando que uno encuentra. No por relaciones asociativas de lenguaje o de colores. Pero a medida que el libro avanza se encuentran consonancias. Sucede que la vista parcial era la vista total. Pero este proyecto silencioso sólo se conoce por sus realizaciones parciales (en tal capítulo). Un libro es una serie de instituciones y pone de manifiesto que toda institución tiende a la serie. De ahí la impresión de que el libro se hace a sí mismo. La significación «total», ¿qué quiere decir? Ésta sólo existe al infinito, como suma de encuentros de otros espíritus con la obra. Pero la institución **[8](7)** tiene, sin embargo, sentido interno y sólo tiene sentido externo en razón de su sentido interno. Mal comprendido, pero comprendido. Tal sentido interno induce justamente [al] sentido externo porque está abierto, porque es distancia en relación con una norma de sentido, *diferencia*. Es este sentido por distancia, deformación, que es propio de la institución.

Localizable en la acción de la obra sobre el autor.* No se trata de un simple recurso de memoria, grabación, depósito; el autor no se relee o no puede releerse porque no hay, justamente, esta imposición de un más allá de los signos que se realiza con el otro: el autor ya tiene el más allá de los signos. La obra no tiene su relieve delante. Sin embargo, haber escrito o pintado esto o aquello lo transforma. Hasta el punto de que no sabría rehacer, precisamente porque ha hecho. O rehace de otro modo. ¿Esto es exactamente progreso de las ideas? ¿Formación de nuevos conceptos? Mas, en este caso, [las] obras posteriores deberían *tomar el relevo*; pues bien, a menudo no: cambio en la manera de pintar; cambio del escritor (siempre preferimos su penúltimo libro). Sucede que el escrito ha producido instrumentos, conceptos operacionales, no como esencias sino definidos por su valor de empleo, tipo de praxis. El libro es instituido, establecido como institución (privada) —en tanto que organizar los signos de la manera en que se llega al grimorio es instalar la diferencia, la distancia personal en la norma, hacer la norma nueva, respecto a la cual otras distancias son posibles. De ahí nueva polarización del campo y cambio. La repercusión se produce según equivalencias desconocidas por el pintor, pero que podrán ser recono-

* [en el margen]: «La acción sobre los otros ya sería, por cierto, vida pública».

cidas posteriormente, cuando ésta sea a su vez instituida. Para que haya verdadero desarrollo, búsqueda (y no apariencia de desarrollo), es necesario que los nuevos medios se hayan vuelto verdaderamente normas de la praxis, del paisaje teórico-práctico, y que la nueva vivencia se ubique respecto a estas normas. Revolución e institución: la revolución es reinstitución, llegando a derrocar la institución precedente. (Cf. pubertad: problema inmanente retomado y resuelto por ruptura.)

3) La institución de un saber

Aplicar la noción de institución incluso al conocimiento, y no sólo al conocimiento por lenguaje sino al conocimiento por algoritmo.

Aquí, sin embargo, parece tratarse de conquista que se resume en conceptos, *i.e.*, en posesión de seres inteligibles: el número algebraico, el número irracional, etc. La superación parece volver inútil lo superado. Entonces, no institución, *i.e.*, sentido abierto de un cierto aparato, sino sistema intemporal de ideas que conocemos poco a poco pero que se encuentran en lo eterno.

Es verdad que hay superación, pero al mismo tiempo que esta relación **[9](8)** {se da} una relación inversa según la cual lo superado no sólo es condición de existencia del superante, sino que en cierto sentido continúa siendo su modelo: el superante sólo supera por recurrencia. Cierto, no hay necesidad de reactivar todo para servirse del superante, éste tiene su evidencia propia, no es sólo conservación de lo superado y abreviación, pero las revoluciones mismas se harán por cuestionamiento del *campo* definido por lo superado y por lo tanto reactivación.* Por

* [en el margen]: «La reactivación no es sólo explicitación de lo implicado, sino despertar de la intención originaria total, de la que no era más que una expresión parcial. Contemporaneidad de todas las verdades o de todas las historias. Husserl encuentra aquí uno de los sentidos de la Revolución Permanente: la anticipación del futuro en el pasado total y en sus horizontes no esclarecidos. Cada época anticipa y retrasa sobre ella misma. Por sus horizontes, las épocas se sostienen. Revolución continua, pero porque comenzó. Pero para fundar esto contra la concepción revolucionaria, es necesario mostrar en qué sentido el futuro es *gestiftet* en la intención fundadora, en qué sentido la continúa tanto como la modifica, pues esto es lo que condiciona la discusión de la tesis de Sartre: *Sinngebung* que rompe, que hace surgir lo absolutamente nuevo, la ilusión retrospectiva —y mi posición: yo admito la revolución, pero relativizada—».

ejemplo, cuando se pasa de las matemáticas cartesianas a las matemáticas posteriores. Es decir, que había ciertamente institución incompleta y sin objetividad, gravando de parcialidad todo un desarrollo. Revolución es retorno a las fuentes, despertar de aquello que rodeaba las idealizaciones fundadoras, de su contexto, futuro que es pasado, que es comprensión más profunda del pasado, que es *gestiftet*[16] por ese pasado de manera ambigua. Doble aspecto de la institución: ella es sí misma y más allá de sí misma, restricción y apertura. De ahí (Wertheimer)[17] la definición de la verdad por una relación doble: no es sólo la inclusión de un concepto en una esencia más amplia (del número aritmético en número generalizado), es también una suerte de inmanencia de la esencia más amplia en los casos particulares a través de los cuales ella se manifestó en primer lugar.

La institución, pues, [no es] ni percibida ni pensada como un concepto: es aquello con lo que cuento a cada momento, que no se ve en ningún lado y es supuesta por todo lo visible de un hombre, es de lo que se trata a cada momento y que no posee nombre ni identidad en nuestras teorías de la consciencia.

II. *La institución histórica*

Sentido aparentemente claro: los «cuerpos» del Estado, leyes orgánicas, sometidas a procedimientos especiales de revisión —y los aparatos que ellas instalan.

De todos modos, esto acentúa (en sentido psicoanalítico) [la] institución como letra sin espíritu. Lo que mutila la institución. La institución [no es solamente] lo que ha sido fijado por contrato, sino esto más funcionamiento.

Institución verdadera: [es el] marco efectivo de la dinámica del sistema, oficial o no. Es a menudo en el contenido latente* donde se encuentra lo más importante, la razón de la *Stiftung*

---

16. *gestiftet*: instituido.

17. Cf. más adelante «Institución de un saber». Max Wertheimer (1880-1943), psicólogo alemán, es uno de los fundadores de la corriente de la psicología de la Gestalt cuyos análisis serán retomados por Merleau-Ponty a lo largo de casi toda su obra.

* [en el margen]: «Institución manifiesta y latente. De ahí la mistificación de la institución: como saber, es necesario que sea también ignorancia; como ignorancia (de su funcionamiento efectivo), es también saber (porque está en la historia como valor de uso)».

(ej.: el idealismo abstracto colabora para mantener [el] poder de la burguesía o en todo caso hace sistema con él).

Por aquí sentido muy general de institución: no es lo contrario de [la] revolución; [la] revolución es otra *Stiftung*.

Por aquí doble aspecto de la institución:

1) universalizante; 2) particularizante.

1) Universalizante **[10](9)**

[Sería] abusivo llamar institución a todo acontecimiento no natural: [la introducción de] la patata o [del] maíz. Ya la «revolución neolítica» o la revolución industrial del siglo XVIII son instituciones de sentido más pregnante: no sólo acontecimientos de gran consecuencia, sino acontecimientos-matrices, que abren un campo histórico que tiene unidad. La institución [es] lo que hace posible [una] serie de acontecimientos, [una] historicidad: posibilidad de principio del acontecimiento.

Para discutir: [la tesis de] Lévi-Strauss[18] {de que} no hay diferencia [entre los acontecimientos]. Las series de acontecimientos son probabilidades y azar. [Aquí o allí tiene lugar una] aglomeración de acontecimientos. [La] institución [es] residuo, suma de partes. El parentesco [es el] juego de ciertos elementos de [la] vida social que el azar reúne (ej. estructura binaria, reciprocidad, etc.). Los hombres ponen en marcha «asuntos culturales», pero sólo el azar da los resultados. [Entre] historia acumulativa y estacionaria, [la] diferencia [es] sólo relativa. [Así], la h[istoria] se produce allí donde se dan numerosos y diversos factores ([en el caso de] Europa en el momento del descubrimiento del Nuevo Mundo), dando [una] probabilidad más grande; [a la inversa,] la historia [es] relativamente estacionaria [cuando la] institución [queda] aislada.[19]

Pregunta: ¿no existe un fundamento de esta diversidad misma y de la capacidad acumulativa? Max Weber:[20] en efecto, es necesaria reunión fortuita, pero a partir de estas condiciones se engendra [un] sistema que tiene su lógica (Kosmos). Ej. [el] capi-

---

18. Merleau-Ponty se refiere aquí al texto de Lévi-Strauss «Raza e Historia» (incluido en *Raza y cultura*, Madrid, Altaya, 1999). Cf. más adelante (cf. «La institución histórica»).

19. Cf. *op. cit.*, p. 73.

20. Para un análisis más detallado por parte de Merleau-Ponty de la obra de Max Weber cf. *Las aventuras de la dialéctica*, *op. cit.*, cap. I, «La crisis del entendimiento».

talismo [procede de la conjunción de elementos que conciernen diferentes dominios]: derecho, Estado, religión, ciencia —trabajo «libre», contabilidad, etc. Pero todo esto conforma un cosmos, y otros elementos ensamblados no lo conforman. Lévi-Strauss indica justamente que las civilizaciones precolombinas poseen trazos «avanzados», pero tienen «huecos». [La] institución en sentido fuerte [es] esta matriz simbólica que permite que haya apertura de un campo, de un futuro según dimensiones, de ahí la posibilidad de una aventura común y de una historia como consciencia. ¿Por qué acontece algo? (Lévi-Strauss dice: es porque usted no está dentro por lo que le parece que nada sucede. Pero sigue siendo cierto que el carácter de acontecimiento de la historia occidental es reconocida por otros[.)]* [El] relativismo se anula a sí mismo. Es una concepción occidental (de Lévi-Strauss) que **[11](10)** comprende a los otros y a sí mismo, mientras que los primitivos brasileños lamentan la mala suerte del explorador por no estar todo el tiempo con ellos.** No se puede juzgar lo dado en nombre de lo eventual: no es casual que no tengamos huellas de la mayoría de las civilizaciones y que por el contrario nosotros nos empeñemos en restituir su historia. Se dirá: pero es solamente porque hemos creado medios para ir a explorar, escritura, tinta, papel, sociedades científicas, ciencia... es {un} concurso de circunstancias que nos hace más propicios al acontecimiento.

Pero: ¿no habrá aquí sólo coincidencia, o bien, como decía Weber, una *Rationalisierung*[21] que hace *Wahlverwandschaft*[22] de todos estos hechos?

2) Particularizante

Pero, al mismo tiempo, la institución es siempre particularizante; incluso el pensamiento del siglo XVIII o del XIX es ingenua-

---

* [en el margen]: «O que ella se reconozca capaz de comprenderlos mejor de lo que ellos se comprenden. Lévi-Strauss no tiene en cuenta esa relación de envolvimiento: los australianos son grandes matemáticos porque sus relaciones de parentesco sólo pueden ser expresadas rigurosamente por mate[máticas]. Hay en ellos mate[mática] operante. Pero, ¿quién lo sabe? Lévi-Strauss: hay una posibilidad de acontecimiento a la segunda potencia. La de Occidente, que "comprende" las otras posibilidades de acontecimiento».

** [en el margen]: «El relativismo, en cuanto profesado, se niega, pues haciendo justicia a las otras culturas testimonia la universalidad de aquella que hace justicia».

21. *Rationalisierung*: racionalización.

22. *Wahlverwandschaft*: afinidades electivas.

mente dogmático. La historia verdadera, la institución verdadera, tiene que conocer justamente esta particularidad (Lucien Febvre[23] y Rabelais). El triunfo de la universalidad es precisamente el de hacerme capaz de comprender las diferencias. Pero entonces: ¿las comprendemos verdaderamente? (Malraux, Febvre).

¿Existe un horizonte único de todos los horizontes institucionales? ¿La historia comprende lo no-histórico?

La institución tiene entonces doble faz y, en ese sentido, nos reserva esta última cuestión.

Novedad, pues, de esta concepción respecto de una filosofía de la historia fundada sobre consciencia (Hegel).

El Capital [debe ser] considerado como institución y no como sombra, huella vacía de una producción socialista, de una sociedad sin clase, *i.e.*, de la consciencia absoluta en la que cada uno sólo puede ser siendo todos. De ahí [la] revolución marxista (que es producto eminente de la historicidad occidental, porque ella es la idea de que la historia entera se encuentra instituida *para* un futuro que ya está allí) cambia de sentido cuando [la] Revolución es concebida ella misma como institución:* pues significa que ella no es 1) fin de la historia;** 2) ni siquiera superación de la institución, institución de lo no-instituido o del desequilibrio creador, *i.e.*, revolución permanente.

Suerte de idealismo marxista heredado de Hegel.

[Nuestra] perspectiva filosófica: no idealismo de la consciencia absoluta, sino verdaderamente apertura y verdad como misterio. La existencia volviéndose sobre sí pero sin poder llevarse.

Historia e intersubjetividad **[12](11)**

[Idea de una] racionalidad originaria en [la] historia privada: la Historia [se vuelve] «relación entre personas mediada por las cosas». La comprensión es siempre retomada por alguien. Es, pues, estudiando [la] relación de [la] persona con la historia

---

23. Lucien Febvre (1878-1956), historiador francés que fundó, junto a Marc Bloch, la llamada escuela de los *Anales*, y cuyo pensamiento será analizado por Merleau-Ponty en el apartado «Institución e historia».

* [en el margen]: «La revolución marxista es institución en sí. Pero hay gran cambio cuando se vuelve institución para sí».

** [en el margen]: «Esto, Marx mismo lo decía: fin de la prehistoria. Pero si se toma esta palabra al pie de la letra, es necesario que la revolución sea negatividad que desciende por fin en las cosas. En esto, y bajo una forma refinada, la Revolución instituye de todos modos un estado absolutamente *otro*».

pública y [con la] institución anónima como podremos fijar [el] sentido de una racionalidad de la historia pública.

Pero la persona misma [debe ser] comprendida como institución, no como consciencia de...

A partir de ese momento, relación extraña. Ningún *corte* entre institución privada y pública. El Edipo [aparece como] privado y público, causante y causado. Toda nuestra sociedad lo impone (culturalismo, cuidado de los niños) y él sostiene nuestra sociedad (coincidencia de civilizaciones «históricas», acumulativas y edípicas). En verdad, no es casualidad: son dos sistemas simbólicos en el que cada uno da sentido al otro. Lo privado y lo público [están] ligados, no por su compromiso con el acontecimiento, sino por ecos, intercambios, acumulación simbólica.* En qué [sentido] es verdad que tal moral, tal ideología, es reaccionaria e, inversamente, tal modo de trabajo sostiene el espíritu.**

---

* [en el margen]: «La mujer como institución social, esto quiere decir el sujeto puro (S. de Beauvoir). Muestra que hay entre lo social-objetivo y la institución biológica o la consciencia una [¿situación?] de "psyché"». Cf. S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, París, Gallimard, 1949 (trad. esp. *El segundo sexo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999).

** [nota puesta por Merleau-Ponty debajo de la p. **11** y que sigue en el reverso de la hoja **[12]**]: «No en virtud de dependencia causal del sujeto respecto de la historia (que no lo determina más que ofreciéndole un sistema simbólico en el que permanece "libre"), no en virtud de dependencia de la historia respecto del sujeto (o al menos [en virtud de la] a-causalidad del sujeto); no existe dependencia de este género: estamos completamente encerrados en nuestro tiempo y en sus instituciones, no podemos luchar contra él más que con él, indirectamente, desde el interior, "comprendiéndolo". Ej. libro de Simone [de Beauvoir] sobre el 2.º sexo: "la mujer" es hecho histórico, momento en [la] dinámica de la sociedad masculina. [S. de Beauvoir] no opone a "la mujer" otro retrato de la mujer, sino simplemente el hecho de que ella es consciencia y no esto o aquello, y que por lo tanto se encuentra oprimida. [No hay] nada entre lo real objetivo y el sujeto puro. Luego, ella sólo dice: intentemos, veremos lo que la mujer puede ser. Le oponen "hechos": pero éstos se comprenden en la perspectiva de la mujer oprimida y dócil, según la imagen que los hombres se hacen de ella. Ningún hecho prueba nada contra esto. Pero finalmente ningún hecho es prueba absoluta a su favor: no dicen ni sí ni no, ya que pueden comprenderse como "excepciones" de la "naturaleza femenina". Entonces, finalmente, conflicto de dos voluntades morales: una, atengámonos a lo que se hizo. La otra: es necesario intentar otra cosa. De la misma manera, Sartre y el comunismo: él no opone al capitalismo la historia del comunismo, la discusión está abierta, los hechos no dicen ni sí ni no. Entonces, simple voluntad de no impedir lo *Otro*, de *intentar*. Proletariado y mujer [están] justificados en su acción únicamente en cuanto son otros y oprimidos, y rechazo de esta opresión. Pero en verdad [la] acción feminista o proletaria es siempre *posición*: la mujer no puede

Que libertad y verdad son [indisolubles]:[24] la libertad que es pura negatividad es una significación, como el *cogito* verbalizado es derivado del *cogito* tácito o instituido. Nosotros no la experimentamos. La experiencia en sentido cartesiano (*sunt quaedam quae quilibet debeat apud se experiri potius quam rationibus persuaderi*)[25] y espinozista (eternidad) no es la experiencia originaria que constituye la experiencia del instituyente.

---

reclamar contra la opresión sin reivindicarse ella misma en su diferencia (justamente, porque no hay hecho crucial, la reivindicación no puede limitarse, mantenerse a distancia del "feminismo"). Del mismo modo, el aparato político del proletariado no puede instituirse sin autonomizarse (retomar las armas de la burguesía). De ahí la impureza y la violencia que hacen que S. de Beauvoir y Sartre no tengan más que "simpatía". Entonces, la dependencia de la historia respecto del sujeto es, en el terreno de la historia, algo distinto de lo que quiere ser. Es comprendida (por aquellos que la aprueban así como por aquellos que la critican) en un sentido distinto de aquel en el que se enuncia. Y esto porque ella es *negación inmediata*. El pasaje inmediato al afuera es retorno prematuro a lo positivo.

»Nuestro punto de vista: no oponer lo interpersonal a la historia e intentar [¿realizarlo allí?] inmediatamente, sino, como están unidos en la fuente (y no en el término intencional), en cuanto uno y otro [son] instituido e instituyente), la crítica misma se relativiza: debe hacerse crítica de sí misma, so pena de fracasar —porque ella es su contrario,(*) *i.e.*, crítica lateral, que no puede motivar inmediatamente [la] acción histórica. Es necesario que invente su acción, [¿más bien?][¿así?] elegir entre acción lateral y [acción] revolucionaria, siendo ésta la historia que se supera a sí misma.

»Problema de la metafísica de la historia: ¿cómo es posible la mediación de las relaciones personales por las cosas? Estatus de la *Vernunft* [Razón] en relación con la "Naturaleza"».

(*) «El segundo sexo es [¿históricamente?] "feminista", los artículos de S[artre] "comunistas"».

24. [NdEF]: la palabra no es dudosa.

25. Merleau-Ponty cita aquí de manera imprecisa una frase extraída de la respuesta dada por Descartes a la objeción realizada por Gassendi a la IV Meditación (de *Méditations Metaphysiques*). La frase en el original latín dice: «Talia enim funt ut ipfa quilibet apud fe debeat experiri, potius quàm rationibus perfuaderi», Descartes, *Oeuvres complètes*, C. Adam y P.T. Tannery (eds.), París, Vrin, 1987, tomo VII, p. 377 («Aunque sea de por sí completamente evidente lo que luego negáis a propósito de la indiferencia de la voluntad, no voy a probarlo, pues su naturaleza es tal que cada uno debe experimentarlo en sí mismo, más bien que persuadirse por medio de la razón [...]»; *Meditaciones Metafísicas, con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 297). Esta misma cita es utilizada por Merleau-Ponty en el texto de su candidatura al Collège de France, en el contexto de una oposición entre las filosofías que sostienen como irrecusable la absoluta libertad y autonomía del sujeto pensante y aquellas que sitúan el sujeto en su relación con el medio histórico, cultural e incluso natural. Cf. «Titres et travaux», *Parcours deux*, París, Verdier, 2000, p. 12.

I. *Institución-Animalidad-Vida*[26] **[13](12)**

* * *

Lo instituido por oposición a lo innato (como lo que es adquirido); a la maduración natural ([como] aprendizaje); al medio interno ([como] medio exterior); a lo fisiológico ([como] lo psicológico [y] lo social).

Lo instituido no puede definirse así. Pues no existe lo innato puro, la maduración endógena pura, el medio interno puro; lo fisiológico puro.

Prueba: la animalidad que, con [el] «instinto», debería tener todo esto y que, en realidad, se encuentra por debajo (temas instintivos fragmentados, falta de solidez del instinto) y por encima de esto (relativa plasticidad del instinto, parecido con actitudes humanas). Incluso el organismo: lo fisiológico puro no es definible (embriología: [el] punto de vista funcional [es] necesario para explicar [la] estructura misma).

De ahí [el] problema: [como hay un] medio de la vida animal («gnosis»[27] instintiva, aprendizaje «localizado»), [hay un] medio del organismo (finalismo) (finalidad «no pura»: cf. sueño mitad causal, mitad lógico).

---

26. [NdEF]: las páginas numeradas por Merleau-Ponty de **(12)** a **(14)** (BN **[13-15]**) constituyen una primera versión de notas que, salvo por algunas pocas diferencias, son retomadas enseguida en las hojas que llevan la numeración (BN **[16-18]**). Merleau-Ponty redobla su numeración (en las que hemos puesto asteriscos). Para evitar esta repetición, sólo hemos conservado, de esta primera versión, dos fragmentos (aquí presentados en letra de tamaño menor): el pasaje introductorio y el pasaje final en el que, siguiendo a Ruyer, Merleau-Ponty compara el rol de la «impronta» en el aprendizaje animal con esos «momentos fecundos» en los que, en la experiencia humana de la creación artística, nace el «genio». [Se encontrará más adelante (cf. **[21-17]**) una alusión a este tema.]

27. *Gnosis*, dentro del campo de la fisiología y de la psicología, designa la función o capacidad que permite reconocer un objeto, su forma o significación, a través de alguno de los sentidos corporales. La «gnosis instintiva» a la que alude Merleau-Ponty en este pasaje reenvía al uso que Ruyer hace de ella en *Néofinalisme*: «La mayor parte de los instintos, a pesar de que su temática general no tenga nada que ver ciertamente con las sustancias o estructuras espacio-temporales del organismo, no se encuentra menos sujeta también a condiciones humorales y a condiciones nerviosas, y se puede engañar un instinto o volverlo "monstruoso" actuando sobre unas tanto como sobre las otras. Se puede engañar un animal apelando, artificialmente, a gnosis instintivas que, sin estar inscritas materialmente en su sistema nervioso, o sin suponer incluso su integridad, no suponen menos por esto un cierto funcionamiento de los nervios sensoriales», *Néo-finalisme*, París, PUF, 1952, p. 62.

Cualquiera que sea la interpretación [de este medio del organismo] («forma en sí» trans-espacial, neo-finalismo[28] o filosofía del mundo percibido) (volveremos sobre esto en el otro curso), [es necesario] partir de esta acepción para encontrar el verdadero sentido de la institución humana.

* * *

I. Institución y vida **[16](12*)**

1) *El organismo*

El injerto de una pata se adapta al territorio en el que es inserido para volverse pata derecha o izquierda. Pero si ya se encuentra determinado como derecha, no puede adaptarse: «Existe... en la determinación del destino de un esbozo orgánico un momento muy fugaz de labilidad en el que aquello en lo que se convertirá el esbozo se fija irreversiblemente a partir del lugar en el que se encuentra» (Ruyer).[29]

Entonces: 1) plasticidad, 2) limitada por consideraciones de lugar. Destino instituido en el sentido en que: 1) no es de ningún modo dado con la estructura interna innata; 2) no es nunca independiente de algo dado (tiempo y lugar).

En general, para el embrión: 1) el desarrollo es ya un comportamiento; 2) el comportamiento se desarrolla del mismo modo que los esbozos orgánicos.

1) el embrión es regulado por canales semicirculares, movimientos respiratorios (absorbe y expulsa líquido amniótico). Funcionamiento [no es] simple efecto de estructura.

2) [el] comportamiento sigue primero los caminos de la organización; Gesell: gemelos que toman pastillas con la misma actitud postural, posición de la mano, etc.

No hay límite preciso entre organización y vida (Bergson). La determinación «borde a borde», la causalidad, la determinación: disparadores de «relanzamiento», «señales»; *feed-backs* trans-espaciales: lo que actúa recíprocamente sobre la causa no es sólo distancia entre el resultado y el objetivo material existente ([¿?]), sino distancia entre el resultado y la «idea» o «tema mnémico».

Organismo: no es sólo duración irreversible (acumulación, envejecimiento, etapas de la vida) —ni sólo historia cíclica pro-

28. Términos de origen ruyeriano, cf. *Néofinalisme*, *op. cit.*

29. «Les conceptions nouvelles de l'instinct», *Les Temps Modernes*, año 9, nº 96, noviembre, 1953, p. 835.

ducida por la duración—, sino {también} historia e institución en el sentido de: referencia a sentido. Simplemente, este sentido es fijado por la especie o por «competencia» de ciertos territorios. Hay fecundidad del acontecimiento, pero entre dos límites: 1) la especie, y 2) la monstruosidad. Otro uso del acontecimiento en grados inferiores.

2) *La animalidad*

Impronta, *Imprinting*, *Prägung*:[30] ocas en incubación se niegan a establecer pareja con otras ocas y siguen al observador. Avetoro del zoológico de Ámsterdam: adopta al guardián, por quien abandona y expulsa a sus congéneres, y a quien intenta atraer a su nido (Ruyer inédito).[31]

Relación del ser con el encuentro: éste es a la vez pretrazado: las ocas siguen al hombre de tal manera que el ángulo de visión continúa siendo el mismo que para {los} padres. El hombre nada, **[17](13*)** las ocas vienen muy cerca; si {se pone} de pie se pierden; debe avanzar en cuclillas; Lorenz y la bicicleta. La impronta se encuentra «sobre fondo de temas generales innatos y esperados».[32]

*La impronta ligada a un cierto «aspecto» del disparador, estímulo «expresivo», «significante»: es necesario que el que realiza el experimento se mueva y hable. No hay *catexis*[33] por el pato

---

30. El término *Prägung* (en francés *empreinte* y que nosotros traducimos como *impronta*, cf. p. {39}, nota 14) fue introducido por el etólogo austríaco Konrad Lorenz para dar cuenta del momento, muy específico en el desarrollo del comportamiento animal, en el que un tipo de comportamiento instintivo, en principio indeterminado, queda adherido definitivamente a un objeto. La impronta designaría así un tipo de fenómeno que no corresponde ni a una concepción que considera natural e innata la relación del instinto con su objeto ni a una concepción que la considera como el mero resultado de un aprendizaje.

31. El texto al que alude Merleau-Ponty en este pasaje, efectivamente inédito en el año 1954-1955, es «Le phénomène de l'"empreinte" et le "choix" amoureux», *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 1956, pp. 31-52. Agradecemos a Fabrice Colonna esta y otras valiosas referencias utilizadas en la presente edición.

32. [NdEF]: restablecemos en el cuerpo del texto, señalada con un asterisco, esta observación que se encontraba en la primera versión de las notas del autor.

33. El término *catexis* corresponde a la versión inglesa —utilizada en estas notas por Merleau-Ponty— del artículo de Freud «Der Untergang des Ödipuskomplexes» para traducir el término alemán *Besetzung*, normalmente traducido en francés por *investissement* y en español por *investimento*. «The Passing of Oedipus complex», *The International Journal of Psycho-analysis*, 1924; trad. esp. «La superación del complejo de Edipo», en Freud, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, t. XIX, pp. 177 y ss.

disecado. Y por el contrario hay *catexis* por estímulos supra-normales, platonismo experimental, sensibilización a temas (huevos más manchados que lo normal, hembras más oscuras).

El hombre no será tratado nunca, por cierto, como un ser a proteger (el grajo sólo protege a jóvenes grajos), Pero, al mismo tiempo, el encuentro es el factor decisivo: oca que, criada con pollos, rechaza [al] ganso y coquetea con [el] gallo de Rodas. Pavo blanco que, transportado a [la] sala de tortugas del zoológico de [¿Schönberg?], sólo entra en calor con tortugas, [mientras que] es ciego y sordo a las pavas.

Aquí, entonces, [la] relación del ser y del acontecimiento [no es] solamente contaminación del ser por «competencia» de un lugar o por un tema mnémico de la especie. Sino [que es] *Prägung* por encuentro exterior y fuera de los límites de la especie.

De ahí que, incluso en casos normales,

1) aparición de un determinante de la sexualidad que es el *alter ego*; sexualidad desarrollada por vida en común: la especie retrospectiva y prospectiva.

2) recomienzo de esta «elección» inicial mucho más tarde: capacidad de elección adulta análoga. *Falling in love*: «Este grajo macho... comprado por Lorenz cuando el animal ya era adulto, se prendó de él y lo trató exactamente como a una hembra de su especie. Trataba de incitarlo a entrar en el hueco que le servía de nido y que no tenía más que unos centímetros de ancho. También quiso alimentar a Lorenz (como un macho a su hembra para hacerle la corte) empujándole en la boca o la oreja migas de pan aglutinadas con la saliva». Monogamia de muchos animales.

Peso de estos acontecimientos aún mayor cuando la especie es más «prematura».

3) *Catexis* no sólo del otro (y de un otro que no se fija de una vez y para siempre), sino también del mundo como lugar de encuentro con el otro: el «territorio». Elección de un territorio por mamíferos y pájaros. Compatriota y prometida;[34] *sweet heart* y *sweet home*.

* * *

34. Juego de palabras intraducible entre *pays*: «país», pero también «paisano», «compatriota», y *payse*: «prometida».

3) *El hombre*[35]

Esta actividad de vida o de «animalidad» tendrá también ecos en el hombre: no [porque las] sociedades humanas [sean] hormigueros, sino a la inversa [porque] [hay] conductas humanas en el animal: «desplazamiento» casi freudiano en los animales, la mujer que «se comporta como una niña».

Amor electivo y *falling in love* en los animales como en el hombre. El ganso tiene al hombre «en la piel». La propiedad [es] el territorio [¿...?].

El hombre es instinto animal que nunca madura. Cerebro embrionario en el nacimiento.

[15](14) Momentos fecundos en los que «el espíritu llega a las jóvenes», en los que el hombre desposa a «la mujer de su juventud» (Eclesiastés) [¿?]. Conrad en Insulindia durante algunos meses.[36] El genio vive de algunas improntas. ¿La respiración es «mecanismo» o no vive de temas respiratorios?

Sin embargo, inmensa diferencia: no porque el hombre *no tenga* la institución animal, sino por el *uso que hace de ella* y que transforma verdaderamente la institución.

No solamente porque la codifica, la legaliza, crea símbolos sociales: ésta no es la diferencia *primera*.

Sino porque —incluso considerando sólo la impronta individual independientemente de los *patterns* de la cultura— hace de esto otra cosa.

La primera impronta es «matriz simbólica», es decir, no suscita reacciones en cadena sólo en el momento dado, sólo por una reactivación mecánica en la pubertad, sino también [a continuación] *búsqueda* que lo aleja por su propia necesidad. No simple reproducción, sino puesta en marcha de una «búsqueda» en el sentido de Kafka:[37] la imagen se sensibiliza ella misma.

* * *

Carácter de estas conductas

Prospectivas y abiertas. Más precisamente: «recepciones» que son fecundas y toman valor de dimensiones (el «territorio»; el amor único; el «semejante»). Por lo tanto, *Stiftung* de un futuro.

---

35. [NdEF]: damos aquí el pasaje final de la primera versión suprimida.

36. Merleau-Ponty retoma con estos ejemplos casi literalmente aquellos que Ruyer utiliza para extender la noción de impronta a ciertos momentos de la vida humana, cf. *op. cit.*, pp. 835-836.

37. Alusión al cuento de Franz Kafka «Investigaciones de un perro» (*La muralla china*, Buenos Aires, Emecé, 1953), traducido al francés como «La recherche d'un chien» (*La muraille chine*, París, Gallimard, 1950).

De allí conductas casi humanas: desplazamiento («el animal, excitado e incómodo a la vez, desvía esta excitación en actos instintivos sin relación o en relación vagamente analógica con la causa objetiva de la excitación: marcha amorosa o pseudosueño en el curso de una lucha por la defensa del territorio; canto después de una herida; alisado de plumas o absorción de la comida cuando el pájaro está incómodo por la presencia de un observador... comedia de herida o "reacción de trance" en ausencia de todo enemigo después de alguna frustración»).[38] Este desplazamiento supone sustitutos, *i.e.*, no solamente sentido sino doble sentido. Equivalencias mágicas. **[18](14*)** No sólo universo articulado, sino universo de causalidad aglutinada, que es libre respecto del universo dado.

—desplazamiento no residual sino eficaz, asunción de roles: «una mujer que "se comporta como niña" delante de un hombre y mendiga menudos regalos simbólicos como prueba de su poder encuentra un tema ya bien constituido en los pájaros como "demanda de comida simbólica": una hembra importunará a su macho mientras ella se encuentra en un comedero lleno de lombrices de harina o tiene en la boca insectos para sus pequeños. En el curso de esta transferencia de comida, la hembra del pájaro regresa a la juventud y retoma el comportamiento de una cría».[39]

Pero, ¿esto constituye la institución humana? No. Institución humana no es sólo uso del pasado o de una experiencia como sustituto, o incluso creación de un registro de sustitución (pájaro-cría). Es también integración de este pasado a una significación nueva. La diferencia animal-hombre no se encuentra [entre] causalidad [y] prospección: hay prospección ya en el animal, no hay nunca prospección pura en el hombre.

Pero no es menos neta: es pasado volviéndose matriz simbólica.

De allí relación hombre-animal: ¿por qué los animales nos acechan, nos interesan (niños-primitivos-religiones-[¿?][¿?])?[40] Freud: sólo son sustitutos, pensamos en los animales para esconder al hombre, como en la parte de encima del cuerpo para ocultar la de abajo. Explicación negativa. [La] animalidad como va-

38. Ruyer, *op. cit.*, p. 853.

39. Cita casi literal de un pasaje del artículo de Ruyer, *op. cit.*, p. 855, que retoma, a su vez, sin estar señalada en la transcripción merleaupontiana, pasajes de E. A. Amstrong (*La vie amoureuse des oiseaux*, París, Albin Michel, p. 46).

40. [NdEF]: dos palabras ilegibles.

riante de la humanidad (Husserl). La Fontaine: ocultar la crítica. Para dar cuenta del interés positivo hay que concebir, no [el] animal [como] máquina y [el] hombre [como] consciencia, ni tampoco [el] animal como instinto y [el] hombre [como] consciencia [más] instinto, sino que es necesario concebir la temporalidad animal ya abierta hacia el futuro (animales domésticos), ofreciendo así una imagen conmovedora del hombre: hombre que no comprende, hombre débil; [por lo tanto,] dulzura del súper-yo hacia él, humor de la animalidad como parodia de la humanidad. Por aquí [pensar], no el hombre-animal, no el animal-hombre, sino verdaderamente *alter ego* uno del otro, porque no tenemos uno *en* el tiempo y el otro *fuera* del tiempo. La superación conserva. Parentesco de las finitudes. Nuestro desplazamiento hacia el animal refleja la animalización del hombre por el animal.

3) *Institución vital e institución humana*

Entonces, relación pasado-futuro: matriz simbólica y búsqueda conforme a ella (cf. Kafka: investigaciones de un perro).

Pero justamente la búsqueda es de otro tipo. ¿Cuál?

[Problema] para ser estudiado a partir de una institución: la sexualidad

1) de lo pregenital o de lo fálico al Edipo, [y de éste] a la latencia

2) del Edipo a la latencia **[19](15)**

3) de la latencia a la pubertad

4) pasaje involutivo: la menopausia

Hablar sobre todo de 2 y 3.

a) *del Edipo a la latencia*. Institución de la fase de latencia: modo propio de la temporalidad humana.

Partir de Freud: *The passing of the Œdipus complex* (1924).[41]

Freud indica 2 interpretaciones:

1) El Edipo desaparecería por maduración. Cf. dientes de leche. Condiciones hereditarias, filogenéticas. Debe desaparecer «when the next pre-ordained stage of development arrives».[42]

2) Superación por experiencia:

---

41. «Der Untergang des Ödipuskomplexes» en su versión inglesa, «The Passing of the Oedipus complex», *op. cit.* La paginación en notas a pie de página corresponde a la edición inglesa.

42. «The Passing of Oedipus Complex», *op. cit.*, pp. 419-420: «[...] cuando llega el próximo estadio predestinado del desarrollo».

α) Decepción: [la] joven se cree amada por el padre y es castigada. [El] hijo se cree amado y se ve un día privado de cuidados exclusivos (nuevo niño). [El] miedo de la castración [suscita] interiorización y reflujo del primer impulso.

β) Incluso cuando no se da esta decepción: ausencia de gratificación, «frustración continua» de la voluntad de tener un niño (*i.e.*, de ser el progenitor del mismo sexo). «The Œdipus complex becames extinguished by its lack of success, the result of its inherente impossibility».[43]

Freud se niega a elegir. Admite los dos. Incluso si hay *schedule*,[44] es necesario estudiar «the way in which the innate schedule is worked out».[45]

Esto es típico de Freud: aparente fisiologismo, explicación filogenética tributaria de su tiempo. (Pues incluso la fagocitosis de los dientes de leche [no es {considerada}] hoy *schedule*, sino momento de dinámica. Cf. dehiscencia de las esporas de helechos: el «acabamiento» es sustituido por la dinámica de formación. Es necesario entonces el factor ontogenético de la filogénesis, todo desarrollo es dialéctica actual. No hay engrama.)[46]

En realidad, reteniendo los dos y hablando de un *working out* del *schedule*, [Freud tuvo una] intuición profunda: no sólo «explicación psicológica» y dialéctica ideal, sino dialéctica concreta.

Lo vemos en lo que dice del *passing* por experiencia: imposibilidad inmanente. ¿En qué consiste esto?: no puede ser su padre, {pues} son distintos. El Edipo como voluntad de **[20](16)** lo imposible. Como premaduración. Sexualidad imaginaria. [El] cuerpo propio del niño [es] percibido a través del de los padres, en una relación de identificación con sus cuerpos. Decepción y frustración [están implicadas en la] ruptura de esta unidad. Castración [significa] reducción del cuerpo propio al cuerpo propio. Esto es {un} hecho de estructura cuyos incidentes (amenazas de

---

43. *Ibid.*, p. 419: «El complejo de Edipo se extingue por su propia falta de éxito, el resultado de su imposibilidad inherente».

44. *Schedule* es el término inglés utilizado para traducir el alemán *Programm* en el artículo de Freud ya citado.

45. *Ibid.*, p. 420: «[...] el modo en el cual el programa predeterminado es elaborado».

46. Traducción española del término alemán *Engramm*, introducido por el psicólogo alemán R. Semon en 1904 (*Die mneme*, Leipzig, 1911) para designar las huellas o marcas cerebrales dejadas por acontecimientos pasados.

los padres, etc.) no son más que una puntuación o ilustración. Por lo tanto Freud no está contra [la] estructura (dialéctica) y a favor de [una] explicación empírica a través de acontecimientos.

La regresión y el pasaje a la latencia [marcan el] fin de una pseudo-integración prematura, imaginaria, [el] fracaso, [la] no-institución, [el] regreso al yo [del que surge] el desarrollo del yo y de técnicas, curiosidad disfrazada de conocimiento; [así,] preparación de un desvío.

b) Pubertad

¿Cómo representarse reanudación e institución?

¿El *schedule* del cuerpo? Desarrollo fisiológico, hormonal, etc. Sí. Pero, ¿cómo este *schedule* se encuentra *worked out*? Elaboración que es 1) conducida por dinámica corporal y no por calendario corporal; 2) donde intervienen, además, todas las experiencias y en particular la experiencia anterior del Edipo, las adquisiciones de la premaduración.

El acontecimiento formador o institución no [es] sólo corporal, ni sólo psíquico, sino nexo de uno sobre otro:* lo «prematuro» se encuentra ahora maduro, no según *schedule*, sino cuando los materiales de la conducta son verdaderamente capaces de recibir una forma anticipada: [la] institución [está] en el cruce de una anticipación y de una regresión.

Lo prematuro: amor fálico (auto-erótico), placer inmediato, infinito y después sádico y agresivo, dando lugar al objeto por identificación con el padre del mismo sexo. Pero incluso esta identificación, tal como la realizaba el Edipo, era aún algo inmediato, encontraba una imposibilidad. Es necesario aprender de nuevo a tomar distancia para llegar al placer infinito. Reactivación de todo esto en la pubertad [con] reanudación del problema edípico y desplazamiento hacia [un] objeto que sea objeto: [un] viviente del otro sexo exterior a la familia. Premaduración y reactivación significan presencia de lo universal en la primera matriz simbólica y remanencia del particular en la institución nueva. La institución [es entonces] advenimiento de un sentido que es oblicuo y que no es superación pura, puro olvido. Es el olvido el que sería falsa madurez (prepubertad).

---

* [agrega entre líneas]: «En todas las edades, y reorganización de todo en la pubertad».

[21](17) ¿Es el cuerpo o el espíritu el que se vuelve púber? ¿Vías corporales? No. ¿Vías psicológicas, [es decir,] conocimiento? No. Vías sociales, aprendizaje del Edipo por cuidados paternos recibidos: es caso particular del Edipo vivido, del juego de espejo entre la madre y el niño, de la identificación —del mismo modo, vías sociales de la pubertad no son nada en tanto que no haya elaboración en [la] propia vida, [el] cuerpo propio, reanudación. No hay vías, sino elaboración de una «posibilidad inherente» o institución humana. Lo propio de la institución humana: un pasado que crea una pregunta, la pone en reserva, produce una situación indefinidamente abierta. Así, el hombre [se encuentra] a la vez más ligado a su pasado y más abierto a su futuro que el animal. Futuro por profundización del pasado, momentos fecundos: adquisición de ciertos esquemas que el artista elabora indefinidamente. Conrad en Insulindia durante algunos meses. [La] institución [no es] azar ni entelequia: uno no cambia y uno no es nunca el mismo. Uno es absolutamente libre y absolutamente prefigurado.

[La] institución humana: integración en cadena, torbellino donde todo converge, al cual todo llega; *Deckung*[47] de una anticipación y de una regresión, e instauración de un *ahora* verdadero y pleno.

[La institución humana] retoma siempre una institución predada, que ha formulado una *pregunta, i.e.,* que era su anticipación, y que fracasó. Ella reactiva este problema y reúne finalmente los datos en [una] totalidad centrada de otra manera. Instituido [quiere decir] segmento de una historia.

El modo de existencia de la pregunta como el de la respuesta no es psicológico: no es un estado de consciencia (angustia) y no es un objeto de consciencia. Son *dimensiones* del campo, en las que todo lo vivido se distribuye, pero que no son vividas por sí mismas.

[El] modo de existencia de la institución, como el del «pasado» reactivado y el del futuro «anticipado», no es el de un contenido de consciencia.

Con vistas a la institución de la pubertad **[22](16*)**

1) Estudiábamos [la] fase de latencia: a la vez fracaso del Edipo, institución fallida y preparación de una fase propiamente humana: la latencia, que será desarrollo del yo, de los medios, de las

47. *Deckung*: coincidencia, recubrimiento.

técnicas de vida, después del fracaso de la identificación inmediata con los padres, tras la ruptura de la identidad imaginaria e inmediata de los cuerpos, antes de impulso de vida propio/objetal.

2) Por este fracaso y este desvío, vemos que la institución de la pubertad presupone

1) anticipación, premaduración, transporte inmediato hacia el objetivo, ser capaz de imaginario y no sólo de relaciones articuladas.

Fracaso por imposibilidad inmanente de este inmediato. El niño no es el progenitor del mismo sexo.

2) Y no puede devenirlo más que internamente, por una puesta en reserva, mediación, adquisición de medios, y no sólo por captación, sino oblación o relación verdaderamente objetal; la pubertad sería un empalme de la vida sobre todas las adquisiciones de la latencia: nuevo impulso del deseo que viene a animar el aparato del Yo.

3) Por lo tanto, [la] institución humana [es] transformación que conserva (reanudación del Edipo, regresión de la pubertad) y supera (el Edipo en cuanto tal sólo fracasaba porque era «premaduración». Instaló movimiento hacia el futuro). Oscilación de la pubertad entre infantilismo y futurismo agresivo. La institución verdadera de la pubertad [es el] pasado reenviado a su lugar, [el] futuro verdaderamente abierto al individuo. Sinonimia de institución y verdad: verdad que deviene. *I.e.,* la institución condensa y abre un futuro. No es mera impronta, sino impronta fecunda. Crecimiento por olas sucesivas, o a través de desvíos.

4) Pregunta y respuesta: pregunta o búsqueda inmanente a la historia individual, y que encuentra finalmente respuesta. La respuesta no viene dada con la pregunta (en el sentido de Marx: la humanidad sólo formula las preguntas que puede responder), la respuesta es verdaderamente algo nuevo, pero no algo nuevo hasta el punto de crear la pregunta (como la decisión, que precede la deliberación en la elección o la creación pura).* La pregunta es anterior como obsesión, como consciencia de un indeterminado-determinado, lo que **[23](17)** no ve ni [la] concepción

---

* [en el margen]: «Donde la manera de formular la pregunta implica ya una respuesta (Bergson, Sartre)».

completamente objetiva del desarrollo (*schedule*, concepción de Marx en esta frase) ni [la] concepción del desarrollo por elección y consciencia creadora. La elección en el sentido psicoanalítico será el pasaje de [la] pregunta en sí, latente, a [la] solución, conjunción del propio devenir y de temas aprendidos. La institución se encuentra ahí, así como aquello que es necesario precisar.

5) Medio de la institución (de la pubertad): [¿cuál es?], y al mismo tiempo: ¿hay vías?

¿Cuerpos? ¿Hormonas, crecimiento? Todo esto es necesario pero no suficiente. Crea desequilibrio o angustia. Pero no, de por sí, resolución. Actúa como un impulso ciego contra obstáculos, exteriores e interiores, pero que puede también y alternativamente llegar a una regresión, *i.e.*, a retomar una actitud de premaduración que reenvía a [cierta] agresividad.

¿Experiencia? [a saber], ¿experiencia adquirida en el curso de la latencia? Relaciones con los camaradas, conocimiento de estereotipos sociales a través del lenguaje y la literatura. Todo esto juega ciertamente. Es el prolongamiento consciente de [la] iniciación cultural del comienzo: los cuidados paternos, que son el reverso de una concepción del hombre; los objetos culturales del mundo adulto (muebles, etc.), suscitan en el niño [una] respuesta homóloga (sea ésta positiva o negativa). Entonces, B.P.S.[48] Pero, ¿qué sería todo esto si no se pusiera en relación con el Edipo vivido?* Relaciones recíprocas, ciertamente. Roles sociales y roles familiares aprendidos conjuntamente. Pero [los] roles sociales [no son] mera impronta. Lo decisivo es la elaboración que hace de estas «significaciones» anónimas momentos de un drama personal. Por lo tanto, no hay vías sociales, no existe un centrarse profundo o real.

Lo esencial de la experiencia es, pues, la historia edípica como apertura de un registro donde todo el resto se inscribe. El amor absoluto de la infancia como anticipación. La institución se hace en ese mismo medio. Como el «pasaje» del Edipo resulta de su imposibilidad inmanente, el comienzo de la pubertad será posibilidad inmanente de relación con otro, con todos sus componentes arcaicos (estado del Edipo y traumas), **[24](18)** nocionales (significaciones y técnicas de vida adquiridas). Cf. escalera que constru-

48. [NdEF]: Biología, Psicoanálisis, Sociología.

* «La "comprensión" de los cuidados paternales es aportada por la identificación, *i.e.*, por la premaduración y el amor absoluto».

ye uno mismo. Cf. escritor que aprende a hablar con su propia voz, en primer lugar, hablando: la institución es la re-centralización de todo esto alrededor de un nuevo polo, [el] establecimiento de un sistema de distribución de valores o de significaciones, sistema que es *practicado* como el sistema fonemático de una lengua (principios de discriminación) pero que no es adquirido nocionalmente, porque lo nocional es siempre positivo y lo diacrítico es siempre más profundo. Por ejemplo, la interiorización de los padres, que aporta distensión y ayuda a superar el Edipo, [no consiste en] [la] presencia de significaciones en el sujeto sino [que consiste] más bien [en] la extracción sistemática que éste opera, justamente, de aquello de lo que tiene consciencia, consciencia que no quiere reconocerse: [el sujeto] percibe el mundo como por otros ojos. Esto evita conflictos con padres exteriores, pero hay aquí pese a todo trazos de la identificación primitiva: la lucha con ellos se transforma en lucha consigo mismo. Entonces, porque no hay vías sino relanzamiento de una historia por ella misma e impulso originario de la premaduración, la institución no elimina completamente lo que la precedía.

Medio de la institución: la libido, que es el devenir de la relación total con el mundo y con el otro en tanto efectivo y no oficial, no imaginario. La historia verdadera de nuestros investimentos, de nuestras polaridades. Vivida y desconocida como toda dimensión (cf. experiencia de Wertheimer). Institución: establecimiento de una dimensión.

6) Institución e historia personal

[La] institución es, pues, real y nunca acabada.

Real: hay verdaderamente cambio observable, hay pubertad «normal», [es decir,] cantidad suficiente de libido investida en amor objetal del sexo opuesto de manera tal que la historia adulta no es simple sustituto de la historia infantil relanzada.

Pero esta «realidad», esta *Endstiftung*,[49] retoma una *Urstiftung*[50] y, por esta razón, no es nunca un comienzo absoluto; prolonga e «interpreta» el modo inicial del Edipo, por lo tanto no lo borra. La «liberación» es entonces siempre relativa, y los casos de simple repetición y de creación pura son casos límite de [una]

49. *Endstiftung*: institución final.
50. *Urstiftung*: institución originaria.

relación más sustancial. De este modo, la institución no se lleva a sí misma como si tuviese una fecha y siguiese un cierto pasado: la pubertad «normal» es incompleta. Es máscara tanto como verdad, no es adquirida más que sobre el terreno de lo anónimo. La premaduración no es nunca completamente eliminada ni, por lo tanto, la posibilidad de regresión. No es fin de la historia, ni siquiera de la prehistoria; abre a otra historia que va **[25](19)** a ser también una «búsqueda»: historia amorosa. La exploración de este pasado no está terminada, no lo estará nunca, porque fue premaduración, amor absoluto e imposible.

7) Paralelo con los problemas de la filosofía de la historia:

[Existe un] concepto vulgar de revolución como estado que supera las contradicciones anteriores. *Schedule* del desarrollo histórico objetivo: habría un punto objetivo de madurez en el que la revolución se inscribe en el verdadero estado de hecho de la historia. Pero de hecho [la] revolución [se produce] en países atrasados: premaduración. ¿{La revolución} es entonces madurez objetiva?

Visto de más cerca: hay anticipación de la Revolución, ella se encuentra ya en [el] «mecanismo interno» de formas prematuras. Consecuencia: hace que haya pérdida histórica, pues la revolución proletaria desclasa la «burguesía» revolucionaria de 1793 y la identifica con el Antiguo Régimen, pone en ella desde 1793 algo no progresista. Si la Revolución se anticipa es también porque se repite, y uno podría preguntarse si será, alguna vez, «pura». De ahí un segundo sentido de la «revolución permanente»: a re-hacer contra la revolución misma. Proceso, no estado. Pero esto quiere decir finalmente [que la] revolución [es la] institución de un régimen en el que nada está instituido, institución de un desequilibrio creador. Esto produciría una síntesis [de las ideas] de revolución como siempre anticipada y como siempre retrasada sobre sí misma: es la *Selbstaufhebung*[51] descendiendo en la historia.

Pero esto quiere decir verdadera autocrítica, *i.e.*, oposición interior y leal. En los hechos [ésta] deja de funcionar: no hay oposición interna. Entonces no hay *Selbstaufhebung*, no hay negatividad realizada, tenemos régimen positivo.

---

51. *Selbstaufhebung*: autosuperación.

Por lo tanto, revolución real pero relativa. Real: las relaciones sociales ya no son las mismas, [es] absurdo querer retraerlas a las antiguas; ya no hay clases. Pero relativa: no es fin de la historia, ni siquiera de la prehistoria, porque no es *Aufhebung* de la historia por sí misma, verdad absoluta de una consciencia absoluta, porque queda mucho por criticar y no se lo critica. [La] revolución es, en efecto, superación del infantilismo social, premaduración. Pero no historia completamente nueva, sin relación con la prehistoria, acabada. [Por lo tanto,] justificación relativa de la revolución. Pero una justificación que ésta no quiere.

Institución de un sentimiento **[26](20)**

Catexis[52] o cristalización. ¿Cómo «prende» un sentimiento? Idea común acerca de una preordenación, de una naturaleza que reclama un sentimiento. Y luego, de una realidad y de un crecimiento del sentimiento a la manera de un organismo.

¿A qué se opone? No hay verdad o falsedad del sentimiento, en el momento en que es sentido, es verdadero. Y nunca es verdadero en el sentido de ser conforme a una naturaleza o a un destino.

Es creado por juramento, decisión, *i.e.*, conducta prometida. Pero nos prestamos al juego, *i.e.*, acabamos por sentir, y no sólo actuar, de acuerdo con [la] promesa. Si no se siente de acuerdo con [la] promesa, es que no se ha decidido o prometido verdaderamente, semi-decisión es decisión de ser doble. La verdadera decisión produce el sentimiento.

Lo que la conduce y la ayuda: que el otro es espejo de mi decisión. Me responde en la medida en que hablo. Cada cosa dicha recibe apoyo de esta respuesta, y es el eco de esta palabra. Moldeo al otro. Sin embargo, la «respuesta» produce efecto de milagro, preordenación, destino. Alain:[53] la regla de silencio de los cartujos.[54] El hombre es un brujo para el hombre: olvida que el otro es, como él, libertad feliz de destituirse, de confiarse al destino. Ve en el otro correspondencia preordenada. Y olvida tanto la libertad del otro como la suya. De ahí [el] espejismo de la vida común, [que] se teje por esta doble ilusión. En verdad hay dos vidas que se construyen cada una libremente. Lo esencial del amor, lo que hace la leyenda de su fatalidad, es: 1) [la] consciencia secreta de esta libertad; 2) [la] consciencia de que es amenazada por otro; de que yo no soy sólo lo que soy para mí; 3) [la] voluntad de hacerme confirmar por el otro, reconocer por él, recompletar; 4) [la] vida

52. Cf. nota 33 p. 21.

53. Alain (1868-1951) es el nombre con el que se conoce al filósofo, ensayista y periodista francés Emile-Auguste Chartier.

54. Merleau-Ponty se refiere probablemente aquí a las consideraciones de Alain sobre la regla monástica del silencio y el rol del lenguaje en los sentimientos en *Le système de beaux arts*, París, Gallimard, 1920, L. V, cap. 2 (trad. esp. Buenos Aires, Siglo XX, 1967).

«común» tal como se constituye sobre esta base: olvido que conduzco el juego, que el otro conduce su juego, y supongo a) que me reconoce verdaderamente, lo que no es cierto porque él también sólo quiere ser reconocido; b) que yo lo reconozco **[27](21)** verdaderamente, lo que no es cierto porque yo sólo quiero ser recompletado. Esta doble ilusión [es] constitutiva de «nosotros». El Yo y el Tú guardan siempre [una] realidad superior. Vivimos solos porque morimos solos. Si olvidamos todo esto es porque nos dejamos atrapar por la brujería de la encarnación y de la actitud no reflexiva. Creemos entonces que existe verdaderamente comunicación, reconocimiento, futuro instituido.

Desde este punto de vista, toda una crítica de los sentimientos que muestra a) su subjetividad: construcción mental de cada uno; b) la complacencia por esta construcción, cómo uno se deja fascinar a gusto; c) los elementos de contingencia o de azar: si no hubiera encontrado esta persona, dicho esa palabra (Jacques Rivière),[55] construido esta fatalidad...; si otra persona se hubiera encontrado allí. Elementos de generalidad de todo amor: la edad, las circunstancias, que no tienen relación interna con la persona, me sensibilizaron hacia ella.

Todas estas críticas [son] verdaderas. Sin embargo, ¿agotan la cuestión?

No existe amor sin complacencia. Es verdad. ¿Pero alcanza con decidir para amar? ¿Por qué *esta* complacencia por *esta* persona? ¿Por qué *esta* mala fe? Sin palabras, sólo habría emoción, dice Alain. Ciertamente. Pero, ¿esto significa también que aquello que anuda la palabra es siempre artificial? Todo amor sentido es verdadero como decisión, falso como destino: ¿esto es exacto? Diferencia del sentir histérico y del sentir relativamente auténtico. ¿De dónde viene? El otro, la encarnación, son mentiras. Pero, ¿qué es esa mentira que me acompaña desde mi nacimiento?

Proust: toda una crítica del amor como subjetivo, fortuito, locura o enfermedad invasiva, como fundado en el espejismo del otro, precioso en cuanto inaccesible, imaginario; [pues] si yo habitara esta otra vida, la encontraría banal y sin valor: ilusión

55. Jacques Rivière (1886-1925), escritor, crítico literario y periodista francés, director desde 1919 hasta su muerte de *La Nouvelle Revue Française*, donde serán publicados, entre otros, Marcel Proust y Paul Valéry.

repetida de los rostros. El amor satisfecho muere y sólo renace de la privación o de los celos. **[28](22)** El amor como imposible: o sufrimiento sin remedio, o desagrado —y no hay realidad del amor. De ahí *La prisionera*.

Pero Proust entrevé que esto no es más que la mitad de la verdad:

Pues querer ser amado supone que uno ama. Sadismo supone masoquismo. Mi plenitud, como {el} yo, suponen que ésta sea deshecha por la presencia del otro. ¿Ilusión o fenómeno? Es necesario, sin embargo, saber lo que quiere decir amar para querer «ser amado». Si la autonomía puede perderse hasta el punto de que uno *sea el otro*, ¿qué es lo que permite decir que es la *verdad*? Cualesquiera que sean las circunstancias, los azares, las complacencias, etc., lo que nace de eso, la vida común, ¿es un simple *subproducto* de estos azares? [El narrador] cree que no ama a Albertina porque le aburre encontrarla. Instante por instante, el amor es intermitente y parece artificial. Pero cuando es privado de ella, se da cuenta de que esto es amar. Sin embargo, pregunta: ¿no es la ausencia lo que crea verdaderamente este amor? ¿La mejor prueba para la teoría del amor ilusión? Pero, por otro lado, ¿cómo crearía la ausencia esta ilusión a partir de nada? ¿No es el criterio instantaneísta lo que es falso? ¿No hay algo más que lo instantáneo? ¿{Lo} instituido que no es sólo exterior o convencional?

Un amor de Swann **[30]**[56]**(22*)**

Crítica del amor: el amor no le sienta bien a Odette.

Contingencias: a su edad, halagada de ser amada

habitualidad del amor, camino ya trazado

Realidad de Odette: mujer mantenida, que está acostumbrada a los hombres, que sabe que las escenas terminan siempre de la misma manera, que quiere casarse con él a causa de su fortuna, que es mantenida.

Subjetividad del amor (notas de *Un amor de Swann*, p. 9, nota 9)[57] [58]

---

56. [NdEF]: hemos suprimido algunas notas muy elípticas del final de página **[28](22)**, y en la parte superior de la hoja **[29]**, notas que serán enteramente retomadas más adelante, lo que confirma la paginación de Merleau-Ponty, que retoma aquí el número **[22]**.

57. [NdEF]: para la preparación de esta parte del curso consagrada a «La institución de un sentimiento», Merleau-Ponty redactó varias hojas de notas con citas comentadas de *À la recherche {du temps perdu}*. [...] Los números de

Pero, ¿esto es todo?

Esto sólo vale contra una idea ingenuamente realista. Cf. discusión de Proust sobre el «mundo exterior». Claro, en cierto sentido uno no sale de sí. Pero ¿es este sí el que uno percibe o ama? Y para seguir, ¿no hay institución de un *entre* los dos? ¿Amor [como] fenómeno de una realidad? ¿Contradictoria, tal vez, pero real a ese efecto?

1) Realidad del deseo como contradicción

Y en primer lugar del deseo. Swann posee a Odette no porque la desea, sino porque llega a extrañarla en casa de los Verdurin. *Swann* II pp. 22-23,[59] 25-28. Los placeres de amor propio no son más que la ocasión de esta «agitación», de esta falta, de esta angustia, que son realidades negativas. La posesión no va a darles satisfacción, pues son necesidad del otro en cuanto otro, en cuanto «maravilloso». El deseo mismo es entonces contradictorio, pero, por ese motivo, real. Inaugura un drama que va a ser real. La angustia, la necesidad del otro como otro, sobrevivirá al deseo o lo reanimará (notas de *Un amor de Swann*, p. 6, nota 5).[60]

Naturaleza del deseo: a través del cuerpo, hay necesidad del otro como otro. «Afinidad» del amor por los cuerpos: en la medi-

---

página dados por Merleau-Ponty se refieren a la edición de Gallimard, Collection Blanche. [NdTE]: hemos conservado, de la edición original, sólo las notas a las que se refiere el propio Merleau-Ponty o que aparecen comentadas por éste. La traducción al español que utilizamos para las citas es: *En busca del tiempo perdido*, Miami, El Cid Editor, 2009.

58. A pesar de estar anotada como una referencia de «Un amor de Swann» (segunda parte de *Por el camino de Swann*), el texto al que reenvía aquí Merleau-Ponty corresponde a *A la sombra de las muchachas en flor* (*op. cit.*, tomo I, pp. 73-74): «El carácter profundamente subjetivo de ese fenómeno en que consiste el amor, y cómo el amor es una especie de creación de una persona suplementaria distinta de la que lleva en el mundo el mismo nombre, y que formamos con elementos sacados en su mayor parte de nuestro propio interior. Y por eso hay pocas personas a quienes les parezcan naturales las proporciones enormes que toma para nosotros un ser que no es el mismo que ellos ven».

59. *En busca del tiempo perdido*, *op. cit.*, tomo I, pp. 412 y ss.

60. «La miraba largo rato para intentar captar de nuevo la fascinación que había conocido en ella, y no la encontraba. Pero saber que bajo aquella nueva crisálida seguía viviendo Odette, la misma voluntad fugaz, imperceptible y sinuosa de siempre, le bastaba a Swann para seguir poniendo la misma pasión en su intento de captarla». «Un amor de Swann», *op. cit.*, p. 215. Merleau-Ponty comenta: «*Identidad de la persona como ausencia, y su historia no es más que la repetición de una ausencia*».

da en que los cuerpos son vida instituida, mirada, existencia expuesta a los otros, que puede ser amada por otros; y nos dan la ilusión de poder poseer todo eso. Es ilusión: pues [los cuerpos] sólo son esto en la medida en que no son poseídos. Pero la ilusión está en la realización, no en el proyecto que es real por el hecho de que devenimos verdaderamente el otro, que éste nos invade. Uno no ama a una persona, uno no ama un cuerpo, uno ama una vida establecida en un cuerpo. [El] cuerpo [no es] ni primero ni segundo. [El] espíritu, ni segundo ni primero. Lo individual [es] el pasaje de una libertad. Amor imposible, pero no irreal. Su realidad va a ser alternancia de alienación pura y de posesión un poco aburrida.

2) realidad del amor **[31](23*)**

a) como alienación; idea tal vez «profunda» de Odette: todas estas acusaciones contra mí acabarán en reconciliación. [Es decir:] el amor es como los celos, pero es.

El que ama se hace el otro (*Un amor de Swann*, notas, p. 5, nota 4).[61]

Donde ya no se sabe cuál de los dos está ausente.

El amor y el problema de la personalidad: tal vez no haya percepción de Ella, pero sucede que él ya no es él mismo (*Un amor de Swann*, notas, p. 7, nota 6).[62]

El amor real como Terror (*ibid.*, p. 8, nota 7 bis);[63] alegría por el pensamiento de la muerte (Ch. I, 7).

---

61. Merleau-Ponty comenta: «*Y sin embargo, en ese momento, en lugar de tener pena de sí mismo*», «como quería a Odette, como tenía la costumbre de orientar hacia ella todos sus pensamientos, aquella compasión que él se inspiraba a sí mismo, se la consagró a ella, y murmuró: —¡Pobrecilla mía!» («Un amor de Swann», *op. cit.*, tomo II, pp. 17-18). Merleau-Ponty comenta: «*Aquí, amor irrecusable*».

62. «¡Ella! Swann se preguntaba qué era eso de ¡ella! porque guarda mucha mayor semejanza con el amor y con la muerte que esas cosas que tanto se repiten, el interrogar, cada vez más, por miedo a que se nos escape, el misterio de la personalidad. Y aquella enfermedad amorosa de Swann se había multiplicado tanto, se enlazó tan íntimamente a todas las costumbres de Swann, a sus actos, a su pensamiento, a su salud, a su sueño, a su vida, a lo que deseaba para después de la muerte, que ya no formaba más que un todo con él, que no era posible arrancársela sin destruirlo a él, o, para decirlo en términos de cirugía, su amor ya no era operable». «Un amor de Swann», *op. cit.*, tomo II, p. 64.

63. «Y ahora, el encanto de Odette no era nada comparado con ese formidable terror que lo prolongaba a modo de inquieto halo, con esa inmensa angustia de no saber minuto por minuto lo que hacía, por no poseerla para siempre y en todas partes». «Un amor de Swann», *op. cit.*, tomo II, p. 128.

Superación de sí, amor de la verdad (*Un amor de Swann*, notas, p. 4, nota 3)[64] más allá de toda esperanza (cf. Stendhal).[65]

En este extremo, el amor se parece a las «ideas» que busca el escritor (y que, como las de la música y la pintura, no son aislables o separables de [la] materia sensible. La «pequeña frase» amada en principio por causa de Odette, ahora brinda sabiduría a su sufrimiento (leer *Por el camino de Swann*, II, pp. 188-189).[66]

b) cuando no es alienación (y alternativamente con ésta), el amor es sentimiento «afectuoso», «humano», de «vida común», de matrimonio. Odette en sus momentos de fatiga y de dejadez es, como todo ser humano, humana, y él se casa con esta Odette de calma. De hecho, se verá enseguida que ella sólo era tan dura

---

64. Merleau-Ponty comenta: «*Habiéndola dejado fatigada, y vuelto a su casa, piensa que tal vez ella lo engañe y vuelve a su ventana. En ese momento, lo que lo mueve es* "la pasión de la verdad", *o al menos la pasión de la verdad respecto de Odette*», «de una verdad interpuesta también entre él y su querida; sin más luz que la que ella le prestaba, verdad absolutamente individual» —«en ese extraño período de amor lo individual arraiga tan profundamente, que esa curiosidad que Swann sentía ahora por las menores ocupaciones de una mujer, era la misma que antaño le inspiraba la Historia [...] Y sentía una gran voluptuosidad en aprender la verdad, que le apasionaba en aquel ejemplar, único, efímero y precioso, de una materia translúcida, tan cálida y tan bella» («Un amor de Swann», *op. cit.*, tomo I, pp. 492, 493-494). Merleau-Ponty comenta: «*verdad = sexualidad = alcanzar el ser = celos = homosexualidad, universal concreto, polisexualidad. El amor vuelve interesantes todas las cosas que lo apasionaban antes, en particular la verdad. Aquí, el amor es netamente primero y, si parece compuesto de toda clase de gustos que lo preexistían, no es más que a primera vista; en realidad es él quien los recrea*». «*Hay una verdad del amor porque el amor es amor de la verdad*».

65. Para un análisis de la obra de Stendhal por parte de Merleau-Ponty, cf. el seminario, aún inédito, «Recherches sur l'usage littéraire du langage». (Bibliothèque Nationale de France, Fonds Merleau-Ponty, XI (NAF 26994). Collège de France, 1952-1953. Cours du lundi.)

66. «Y cuando era la frase la que le hablaba de la vanidad de su pena, Swann sentía muy suave esa misma juiciosa prudencia que le pareció intolerable leída en el rostro de los indiferentes, que juzgaban su amor como una divagación sin importancia. Y es que la frase, por el contrario, y cualquiera que fuese la opinión que tuviera sobre la brevedad de esos estados de ánimo, veía en ellos, no como las gentes, una cosa menos seria que la vida positiva, sino algo muy superior a ella: lo único que valía la pena de expresarse. Aquellas seducciones de la íntima tristeza es lo que ella intentaba imitar, volver a crear, y hasta su misma esencia, que está en ser incomunicable y aparecer como frívola a toda persona que no la sienta, la captó y la hizo visible la frase». «Un amor de Swann», *op. cit.*, tomo II, pp. 132-133.

a causa de su humillación. Realización «póstuma» de su amor que, en cuanto amor, no es realizado.

Entonces: no ilusión sino fenómeno bien fundado.

Sólo que esto no resulta demostrativo en *Un amor de Swann*, porque sólo hay amor de un lado.

Amor como fenómeno a dos: Albertina.

Y aquí va a plantearse una pregunta: el amor de Swann no podía ser más que narcisista, negativo, fin de una angustia, porque Odette no lo amaba —pero el amor del narrador por Albertina, si es todavía narcisista, ¿no es por su culpa?

Albertina **[32](24)**

I. La ilusión

La Albertina fantástica, imaginaria

«penetrar en una vida» —y en una vida absolutamente otra.

La de *Las muchachas*, como figuras mitológicas de la crueldad, y de todo lo que él no es (notas *Albertina* I, nota 1).[67]

Cuando la conoce, encuentra [una] hija de comerciantes bastante tímida.[68] De allí [la] segunda idea también falsa: jovencita bien educada. Esto será confirmado por el desaire de Albertina cuando él va a verla a su cuarto.

Él ama en ella al Otro, una generalidad, Balbec, y se cree obligado a casarse con aquella con quien se comprometió «por procuración». Porque ya había comenzado.

Albertina en París.

No la ama más. Ella es «hija de la bruma exterior»[69] y él la desea por esa razón. Ella acepta. Es una tercera Albertina; ésta le da alivio físico.

Enseguida, ella se oculta (al teléfono). Su amor «latente» se estremece (notas *Albertina*, I *verso* nota 2).[70] Como con

---

67. Merleau-Ponty comenta: «*Es toda su vida, en cuanto cruel, inaccesible, solapada, que es amada. La felicidad sería existir para ella (JF III 43-44), para* "su oscura e incesante voluntad". *No tanto placer sensual como* "penetrar en una vida", *no tanto placer como imaginario (JF III 46)*». *A la sombra de las muchachas en flor, op. cit.*, tomo II, pp. 157, 156.

68. Merleau-Ponty comenta: «*Las había tomado por* "queridas de corredores ciclistas o de boxeadores" *(JF III p. 91). Eran hijas de comerciantes*». *A la sombra de las muchachas en flor, op. cit.*, tomo II, p. 246.

69. *El mundo de Guermantes, op. cit.*, tomo II, p. 124.

70. «Una vez más me agitó por entero la dolorosa curiosidad de saber qué había podido hacer, y por el amor latente que uno lleva siempre en sí, creí por

Swann, se trata de una angustia difusa, que cristaliza (*Albertina* II, nota 3).[71]

Nueva estadía en Balbec:

La reflexión de Cottard, los secretos de Albertina, la hipótesis de lesbianismo, el recuerdo de la señora Swann crean la construcción de Albertina, y voluntad de no mostrarle que la ama.

El «ritmo binario» de todo amor, *Sodoma y Gomorra* II, 2, pp. 53-54.[72]

Duda del amor de Albertina, no se siente amado, porque duda de su amor, porque no ama.

De ahí, no mostrar que ama, por miedo de no ser estimado; permanecer otro y a distancia —dar pena—, concebir el amor como dominación, inquisición y sospecha, celos.

Lo que se encuentra en la base: duda de sí, y esto da un tono narcisista a todo su amor. A partir de ahí parecerá que la idea de que el amor es ilusión es en sí misma una ilusión, y que es él quien vuelve imposible este amor. El giro de *La prisionera* a *Albertina desaparecida*. Confirmación por Nota 5 de *Albertina*, notas, p. 2.[73]

[33](25) Pero él todavía no lo ha comprendido y ama celosamente: de manera «irrealizable, fuera del plan de la vida»[74] —y sin creer él mismo que eso sea amor. El encierro en la campiña lo prepara para romper. No rompe porque su madre le pide hacerlo,

---

un momento que me ataría a Albertina, pero se conformó con estremecerse ahí mismo y sus últimos rumores se apagaron sin que se hubiera puesto en marcha». *Sodoma y Gomorra, op. cit.*, tomo I, p. 342.

71. «A veces, en esas noches de espera la angustia se debe a un medicamento que uno ha tomado. Interpretado erróneamente por el que sufre, cree sentir ansiedad por la que no llega. El amor nace en tales ocasiones como algunas enfermedades nerviosas se originan en la explicación inexacta de un penoso malestar. Explicación que no conviene rectificar, por lo menos en lo que concierne al amor, sentimiento que (sea cual fuere su causa) es siempre equivocado». *Sodoma y Gomorra, op. cit.*, tomo I, pp. 341-342.

72. «Por otra parte, al insistir así delante de Albertina en esas protestas de frialdad para con ella, no hacía sino —debido a una circunstancia y en vistas a una meta particular— tornar más sensible y marcar más fuertemente ese ritmo binario que adopta el amor en todos aquellos que dudan demasiado de sí mismos, no creen que una mujer pueda quererlos nunca y tampoco que puedan quererla de veras». *Sodoma y Gomorra, op. cit.*, tomo I, p. 391.

73. «En el amor no compartido...». *Sodoma y Gomorra, op. cit.*, tomo I, p. 401. Merleau-Ponty comenta: «*Demasiado lúcido como para creer que ama, por lo tanto para creerse amado, por lo tanto para tener un amor compartido*».

74. *Sodoma y Gomorra, op. cit.*, tomo II, p. 213.

y porque Albertina dice conocer a la señorita Vinteuil. De pronto, Albertina está *en él* (notas *Albertina* 3, nota 6)[75] o, más bien, él es destruido por ella y no es más que necesidad de ella. El *remedio idéntico al mal*: la presencia del ser del cual se está celoso (*ibid.*, *verso* nota 7).[76] Dice a su madre que debe casarse con Albertina.

LA ILUSIÓN DE LA AFIRMACIÓN **[34](26)**

vimos

1) [el] amor creado ante todo por imaginación de un ser *otro*, figura mitológica de la crueldad. Amor que busca la infelicidad.

Este ser no existe: Albertina no es más que una jovencita bien educada —o tal vez, en París, una jovencita bastante libre, pero en todo caso no es esta diosa. Se aburre con ella. La quiere, sin más.

Renacimiento del primer amor por sospecha de su vicio. Amor [equivale a] celos, [a] búsqueda del sufrimiento y de la ausencia.

2) vamos más a fondo:

Este amor celoso y sufriente proviene del hecho de que el narrador duda de su capacidad de amar: conoce la generalidad de su amor,* que «[sus] sentimientos, [sus] acciones no están en relación estrecha y necesaria con la mujer amada» (*SG* II, 2, p. 54).[77]

De ahí: ella tampoco lo ama.

De ahí: si él mostró ternura, sentimientos «humanos», [entonces] temor de no gustar, vergüenza de haberse equivocado de dirección.

---

75. *Sodoma y Gomorra*, *op. cit.*, tomo II, p. 383: «Como si quien quisiera volver a dibujar las cosas de acuerdo con la verdadera realidad, tuviese que colocar ahora a Albertina, no ya a alguna distancia de mí, sino dentro de mí».

76. «Me ofrecía precisamente —y sólo ella podía ofrecérmelo— el único remedio contra el veneno que me quemaba, homogéneo con él, por otra parte; uno dulce y el otro cruel; ambos derivaban igualmente de Albertina». *Sodoma y Gomorra*, *op. cit.*, tomo II, p. 387.

* [en el margen]: «La profanación».

77. «Se conocen lo bastante para saber que con las más distintas experimentaban las mismas esperanzas, las mismas angustias, inventaban las mismas novelas, [...] para advertir que sus sentimientos y sus acciones no están en relación necesaria y estrecha con la mujer amada, [...] y el sentimiento de su propio desequilibrio aumenta aún más la duda en ellos de si esa mujer, por la que tanto quisieran ser amados, los ama». *Sodoma y Gomorra*, *op. cit.*, tomo I, pp. 391-392.

De ahí: retomar la dominación; maldad, inquisición, celos, alternando con ternura. Amor entre sufrimiento y aburrimiento.

Todo esto fundado en: análisis más que en la estima de sí, duda de sí,

«en el amor no compartido —tanto da decir amor, porque hay seres para los que no existe el amor compartido—» (*SG* II, 2, p. 62).[78]

EL AMOR REAL COMO NEGACIÓN

Esto da:

El otro y el que ama: espejos; es porque uno no ama por lo que no cree ser amado, y lo demás.

Pero, ¿por qué uno no ama? A causa de intermitencias del corazón, de generalidad, de contingencia del amor que hacen que uno *dude*.

¿Qué sería necesario para que uno no dude? Tendría que haber *necesidad* de este amor, *i.e.*, que uno no tenga cuerpo ni generalidad ni pasado ni subjetividad —que este amor apunte al otro, que transcurra en él, no en nosotros.

Pero si fuera así, este amor no sería vivido; sería conocimiento, no sería sentido. ¿No hay aquí una desvalorización de cierta realidad incontestable en nombre de lo imaginario?

¿No hay una ilusión de lo inmediato que hace **[35](27)** que, en nombre de las intermitencias o de causas ocasionales, se pierda de vista una realidad transfenomenal?

La realidad transfenomenal del amor no sería, ciertamente, la de un ser positivo, sino la de una posesión o alienación por el otro: otro en mí, bajo la forma del sufrimiento, de la privación —de manera «irrealizable», «fuera del plan de la vida», por ausencia. En el momento en que se sabe que Albertina conoce a la señorita Vinteuil, él, que quería dejarla, la lleva a París. «Como si quien quisiera volver a dibujar las cosas según la verdadera realidad, tuviese que colocar ahora a Albertina, no ya a alguna distancia de mí, sino dentro de mí» (*SG* II, 3, p. 217).[79] Cierto, no hay recepción del otro ni percepción que lo alcance a él mismo, tendría que ser él. Pero la argumentación relativista es falsa porque existe otra relación con el otro: el otro como aquel que ocupa todo [el] horizonte de mi vida, y no como ser positivo. El amor es

78. *Sodoma y Gomorra*, *op. cit.*, tomo I, p. 401.

79. *Sodoma y Gomorra*, *op. cit.*, tomo II, p. 383.

lo mismo que la privación, o si se quiere el no-amor. Albertina le ofrece no volver a dejarlo: «[Ella] Me ofrecía precisamente [...] el único remedio contra el veneno que me quemaba, homogéneo con él, por otra parte; uno dulce y el otro cruel» (*SG* II, 3, 220).[80] El veneno: la ausencia, la alteridad. El remedio: la presencia como supresión de la ausencia o de la falta, no como realización.

4) sin embargo, ¿eso es todo? Realidad negativa del amor como irrealizable, como imposible, a causa de la duda sobre sí; verificación positiva imposible, de ahí duda sobre el otro.

Esto: amar es querer ser amado... El otro no puede presentarse más que como horizonte, sentido en mí, en mi vergüenza, no percibido. Porque, él y yo, somos estallido perpetuo de posibles, de instantes discontinuos. «El mundo de los posibles ha estado siempre más abierto para mí que el de la contingencia real» (*La prisionera*, I, p. 30).[81] El resultado es que, finalmente, sólo puede amarla dormida: porque ella es otro sin huirle y sin mirarlo.

Este amor, al ser privación, no es sentido; por eso Proust no dice nunca: amo a Albertina. Sino: no estoy seguro de no amarla (*Prisionera*, I, p. 132). O: tal vez ame a Albertina (*SG* II, 3, p. 80).[82] Amar es intentar matar el amor-privación a través de la vida común. «No nos creamos deberes más que con nosotros mismos» (*P* I, p. 132).[83]

Al ser este amor angustia, hace renacer todas las angustias pasadas, la de la ausencia de la madre: porque tiene realidad negativa, [es] nuestro, no de los seres [amados], y todos nuestros amores se confunden (*JF* I, p. 152). «Pero este renacimiento de mi dolor no daba en mí más consistencia a la imagen de Albertina. Causaba mis males como una divinidad que permanece invisible» (*JF*, p. 207).[84]

[36](28) ¿ESO ES TODO?

LA ILUSIÓN DE LA NEGACIÓN

Si la duda sobre el otro proviene de la duda sobre mí, la creencia en mí produciría creencia en el otro. Por lo que [ha-

80. *Sodoma y Gomorra*, *op. cit.*, tomo II, p. 387.

81. *La prisionera*, *op. cit.*, tomo I, p. 32.

82. «Tenía quizás amor por Albertina, pero al no atreverme a dejárselo percibir, aunque si existía en mí no podía ser sino como una verdad sin valor hasta que pudiese comprobarla la experiencia; y me parecía irrealizable y fuera del plano de mi vida». *Sodoma y Gomorra*, *op. cit.*, tomo II, p. 213.

83. *La prisionera*, *op. cit.*, tomo I, p. 158.

84. Pese a la referencia que aparece en la nota de Merleau-Ponty, el texto corresponde a *La prisionera*, *op. cit.*, tomo I, p. 250.

bría}, tal vez, amor compartido. Es él el que transformó a Albertina en mentirosa.

Se dijo que el amor por Albertina era conglomerado de todos los otros amores: pero, ¿no podría decirse que éstos han sido todos ensayos e impulsos hacia este amor? (*P* II, p. 68).[85]

Se dijo que el otro era una negación: pero, «el doble de Albertina estaba en mi corazón a una gran profundidad, difícil de extraer» (*P* II, p. 68).[86]

Se dijo: profanación. Pero, ¿no es porque todos estos amores son un único amor? ¿Una única vida? La profanación no implica que toda la realidad del amor se encuentre en lo profanado.

Se dijo: Albertina es inocente; pero Albertina es culpable, como el narrador, que sólo cree en tantos vicios porque él los tiene. ¿Y si él viera los vicios de Albertina *como los suyos, i.e.,* bien naturales?

Esto queda más claro con la partida de Albertina: mediación de *AD* I, pp. 135 y ss.

no creí en mi amor porque se encontraba «en estado volátil»;[87] creo en él cuando se encuentra *cristalizado* por la partida de Albertina.

Por más egocéntrico que sea el punto de partida del amor, éste se vuelve algo distinto de un monólogo. De ahí: año largo como un siglo, «plenitud», «inmensidad» (p. 136)[88]

---

85. «[...] y me di cuenta de que si en aquel septeto se exponían sucesivamente elementos distintos que al final se combinaban, de la misma manera la *Sonata* y, según supe más tarde, las demás obras de Vinteuil no habían sido, comparadas con este septeto, más que tímidos ensayos, deliciosos pero muy frágiles al lado de la triunfal y completa obra maestra que en aquel momento se me revelaba. Y, por comparación, no podía menos de recordar que, incluso entonces, había pensado en los demás mundos que hubiera podido crear Vinteuil como en universos cerrados, los mismos universos cerrados que fueron todos mis amores; mas, en realidad, yo debía reconocer que, igual que las primeras veleidades de mi último amor, el de Albertina (en Balbec muy al principio, luego después del juego a las prendas, luego la noche en que durmió en el hotel, después el domingo de bruma en París, y la noche de la fiesta Guermantes, y de nuevo en Balbec, y por último en París con mi vida estrechamente unida a la suya), ahora, si consideraba no ya mi amor a Albertina, sino toda mi vida, mis otros amores no habían sido más que pequeños y tímidos ensayos precursores de las llamadas que reclamaban este amor más grande: el amor a Albertina». *La prisionera, op. cit.*, tomo I, pp. 420-421.

86. *La prisionera, op. cit.*, tomo I, pp. 421-422.

87. *La fugitiva, op. cit.*, p. 8.

88. *La fugitiva, op. cit.*, p. 147.

por más imaginario que sea el comienzo del amor, «a cambio de lo que la imaginación hace esperar [...], la vida nos da algo que estábamos muy lejos de imaginar» (*AD* I, p. 136)[89]

por más «general» que sea el amor (eco de Gilberta en Albertina), el amor de Albertina es tan diferente de los precedentes como el septeto de la sonata (realidad de lo subjetivo, cuasi platonismo) (*AD* 1, p. 139)[90]

¿no habría que decir que es el comienzo el que ha no sólo revelado sino creado el amor? «Pues muchas veces, para que descubramos que estamos enamorados, quizás incluso para estarlo, es preciso que llegue el día de la separación» (*AD* I, p. 145)[91]

Pero no: inversamente, esta separación, incluso la muerte de Albertina, fue representada por ellos antes de que ésta tuviera lugar. Lo hacían bajo el modo de la mentira (deseo de muerte, comedia de separación —que no podían ser reales—), pero ensayaban (leer *AD* I, pp. 146-148)[92] y asumían ya la separación. Es verdad que lo que representaban era la separación y que, de este modo, el amor no se realiza sino en ella.

[37] (en hoja de medio formato no numerada por Merleau-Ponty, copia de: *AD* I, pp. 146-148)[93]

---

89. *Ibid.*

90. *La fugitiva*, *op. cit.*, p. 150.

91. *La fugitiva*, *op. cit.*, pp. 156-157.

92. *La fugitiva*, *op. cit.*, pp. 158-160.

93. «Y, sin embargo, esas dolorosas, esas ineluctables verdades que nos dominaban y por las cuales estábamos ciegos, verdad de nuestros sentimientos, verdad de nuestro destino, cuántas veces, sin saberlo, sin quererlo, las dijimos en palabras que seguramente creíamos falsas, pero a las que, posteriormente, el hecho les dio un valor profético. Yo recordaba muchas palabras que uno y otro habíamos pronunciado sin saber entonces la verdad que contenían, y aun las habíamos dicho creyendo representarnos mutuamente una comedia y cuya falsedad era bien poca cosa, bien poco interesante, confinada en nuestra pobre insinceridad, al lado de lo que contenían sin nosotros saberlo. Mentiras, errores, más acá de la realidad profunda que no veíamos, verdad más allá, verdad de nuestros caracteres, cuyas leyes esenciales no alcanzábamos y exigen el Tiempo para revelarse; verdad también de nuestros destinos. Yo creía mentir cuando dije en Balbec: "Cuanto más te vea, más te amaré —y, sin embargo, fue aquella intimidad de todos los instantes lo que, a través de los celos, tanto me unió a ella—, siento que podré ser útil a tu espíritu"; y en París: "Procura ser prudente. Piensa que, si te ocurriera algo, no me consolaría" (y ella: "Pero puede ocurrirme algo"); en París, la noche en que aparenté que quería dejarla: "Déjame que te mire un poco más, ya que pronto voy a dejar de verte para siempre"; y ella, cuando aquella misma

[38](29) Entonces, decididamente, el amor no es [¿un?] positivo, es [¿?] negativo. Y esto necesariamente ya que se trata de la cuestión de la esencia del ser amado (¿quién era ella?), y porque tal esencia no es ya mera culpabilidad ni mera inocencia, sino, finalmente, las dos a la vez. Cuando él se entera de que ella era culpable: «Por la profundidad del dolor se llega al misterio, a la esencia» (*AD*, p. 176).[94] También esta revelación vuelve realidad su primer amor por [la] Albertina orgiástica —al mismo tiempo que subraya su imposibilidad.

Duda final (*AD* II, p. 139).[95] Hay una borradura, el olvido; cuando [una] falsa noticia le hace creer que Albertina está viva, esto le hace ver en qué punto del olvido se encuentra. Se pregunta si no es la noticia de su muerte lo que prolongó su amor. Pero incluso esta cuestión no cambia en nada la realidad de lo que sucedió entonces.

Lo que fue superado: la idea del amor convención o suma de azares o apariencias, o artificios.

Lo que no fue superado: la alteridad del otro y la finitud.

La idea de institución es precisamente esto: fundamento de una historia personal a través de la contingencia.

---

noche miraba en torno suyo: "Pensar que no volveré a ver esta habitación, estos libros, esta pianola, toda esta casa... no puedo creerlo, y, sin embargo, es cierto"; finalmente, en sus últimas cartas, cuando escribía (probablemente diciéndose "esto es camelo"): "Te dejo lo mejor de mí misma" (y, en efecto, ¿no estaban confiadas ahora su inteligencia, su bondad, su belleza, a la fidelidad, a las fuerzas de mi memoria, también, por desgracia, frágiles?) y: "Aquel momento, doblemente crepuscular, puesto que anochecía y nos íbamos a separar, no se borrará de mi espíritu hasta que lo invada la noche completa" (esta frase escrita la víspera del día en que, en efecto, la noche completa invadió su espíritu; en esos postreros resplandores, tan rápidos, pero que la ansiedad del momento divide hasta el infinito, quizá vio de verdad nuestro último paseo, y en ese momento en que todo nos abandona y en el que nos creamos una fe, como los ateos se vuelven cristianos en los campos de batalla, Albertina pidió quizá socorro al amigo del que tantas veces abominara, pero tan respetado que él mismo —pues todas las religiones se parecen— tenía la crueldad de desear que ella tuviera también tiempo de reconocerse, de dedicarle su último pensamiento, en fin, de confesarse a él, de morir en él). Mas ¿para qué, si aunque entonces hubiera tenido ella tiempo de reconocerse, ni uno ni otro comprendimos dónde estaba nuestra felicidad, lo que debíamos hacer, hasta que esa felicidad no era ya posible y ya no podíamos hacerlo? [...]». *La fugitiva*, *op. cit.*, pp. 158-160.

94. *La fugitiva*, *op. cit.*, p. 151.

95. *La fugitiva*, *op. cit.*, p. 150.

[39](30) Conclusión sobre Proust y la institución de los sentimientos.

Imposibilidad del amor, «error» del amor:

Uno existe solo y no conoce más que sus sentimientos, el objeto no es más que un «manojo de pensamientos» sin relación con lo que es, «error de localización» que hace que uno se instale en otro o que lo instale en sí mismo.

El Sí mismo no puede tener experiencia del otro más que en sus efectos sobre mí: el otro [está] presente en mi angustia, {en} mi falta de él, en su ausencia. No hay presencia «verdadera» que colme esta ausencia: no hay posesión.

1) ni en sentido físico: el narrador no posee a Albertina, ella calma su angustia. El cuerpo no es amado, el amor sólo tiene afinidad por los cuerpos en cuanto esos cuerpos (una mirada, p. ej.) (o al menos una respiración) son existencia instituida, ofrecida a todos, deseada en cuanto pública.

2) ni en sentido moral: alternancia de sentimientos «humanos» y de alienación, *i.e.*, fascinación sin alegría. Alternancia del otro «banal», «familiar», incluso vulgar (hija de comerciantes), y del otro «maravilloso», «imaginario». No hay relación entre la voluntad de unión y la unión.

Esto es verdadero hasta el final. Incluso al final de *Albertina desaparecida*: la existencia del otro no es intencionada. Prueba: la noticia de que Albertina está viva lo deja insensible. La Albertina amada estaba toda en él, y cuando estos «pensamientos» desaparecieron, la Albertina empírica es indiferente. Incluso esta noticia *acelera* el olvido, haciéndole sentir que ella ya no vive en él. Tal vez recuerdo y amor fueron prolongados por la muerte, por la mayor ausencia. No se ama más que lo ausente. El amor es un vacío en nosotros, no presencia del otro. Amor «irrealizable», «fuera del plan de la vida». El remedio idéntico al mal: la presencia del otro que es siempre experiencia de su ausencia, o nada.

Pero: esta experiencia del otro es el producto de un cierto sentimiento de sí: [él] no se siente amado porque no se **[40](31)** siente capaz de amar; espejo que hace que uno haga al otro de acuerdo consigo mismo, y a sí mismo de acuerdo con este otro así construido. No hay amor compartido porque no hay amor. Pero el amor (no sustancial, no inmediatamente verificable, no absoluto, porque uno no consentiría siempre en dar su vida por el amado), ¿no está, justamente, en el establecimiento de esta

relación de espejo? ¿No se encuentra ya ahí en el momento en que uno busca «verificarlo»?

Habría que decir entonces que no es ilusión, sino realidad negativa, alienación efectiva: el error es creer que es sólo un error. «Causaba mis males como una divinidad que permanece invisible».[96] Sí: pero ésta es una ausencia de sí, sinónimo de [la] presencia del otro.*

La alienación (el fracaso) es lo mismo que el amor, es su realidad; el amor arrastra un más allá de sí mismo, [un] más allá incluso del falso deseo de posesión: hicimos al otro, ya no sabemos quién está ausente; «pobre pequeña» —la verdad [se encuentra] más allá de lo que me gustaría o calmaría mi angustia. El amor revela la «personalidad», como la muerte: hace ver todo lo que alguien es, cómo alguien es el mundo mismo, el ser mismo, un mundo, un ser del cual estamos excluidos; en la experiencia de este dolor, estamos más allá del deseo y la dominación: «Por la profundidad del dolor se llega al misterio, a la esencia» (*AD*, p. 176).[97] Al misterio: cómo es posible ser no-sí mismo con todas sus fuerzas. A la esencia: revelación de que la esencia de alguien es la no-esencia, culpable e inocente, y ambos a la vez. Albertina está presente a distancia, como la pequeña frase en los sonidos, no separable de ellos y sin embargo intangible, *noli me tangere*.** Cf. *El tiempo recobrado*: es la pena la que enseña a ver.

Desde este punto de vista: [las] contingencias, al llegar a esto, son reordenadas; [el] amor no es efecto sino causa:*** los otros amores lo convocan, y este amor es el renacimiento de los otros. La muerte prolongó su amor por Albertina, pero: el amor por Albertina era anticipación de la separación y de la muerte, el «ritmo binario» era prenoción, verdad «más profunda». Hay entonces algo más que «monólogo», hay plenitud de lo que se cree vacío, realidad de lo que no es inmediatamente sentido. A cambio de lo que habíamos imaginado, la vida ofrece otra cosa; y otra cosa que era secretamente querida, no fortuita. Realización no es lo que estaba previsto sino

---

96. *La prisionera*, *op. cit.*, tomo I, p. 250.

* [en el margen]: «Percepción intrapsíquica del otro».

97. *La fugitiva*, *op. cit.*, p. 151.

** [en el margen]: «Platonismo de la existencia: ideas que no son "de la inteligencia". Cita a LEER».

*** [en el margen]: «Amor de Albertina tan diferente de los precedentes como el Septeto de la Sonata».

lo que, sin embargo, era querido: avanzamos a tumbos, no elegimos **[41](32)** directamente, sino oblicuamente; pero hacemos de todos modos lo que queremos: el amor es clarividente, nos conduce precisamente a eso que puede desgarrarnos; Albertina era (entre otras cosas) la Albertina orgiástica, que él creyó una ilusión. Ilusión de lo visto de lejos, pero también ilusión de lo visto de cerca, donde no se ve lo «volátil».

Juicio sobre este análisis:

Se dirá: contingencias de Proust

1) Amor homosexual escondido en amor heterosexual. Homosexualidad [significa] celos en cuanto celos.*

Objeción: pero, precisamente, está menos celoso de Saint Loup que de las mujeres que Albertina podría amar. La objeción se vuelve sin embargo contra Proust: ¿por qué haber hecho de Albertina una gomorrita? Si no para mostrar los celos más irremediables: aquellos que apuntan, no a los rivales del mismo sexo, sino a los rivales del otro sexo, para mostrar, pues, [la] situación del homosexual celoso de las mujeres por las que se interesa su amante. Pero Proust podría responder: si él está celoso de estas mujeres, es porque querría gustarles, por lo tanto es heterosexual. De hecho, el narrador ama a todas las muchachas, y es por eso que está celoso de ellas. Así pues, Proust vio bien [que los] celos consisten en la sustitución del amado por el celoso en sus amores, y [que] esta sustitución hace que haya homosexualidad en la heterosexualidad, e inversamente. Polisexualidad.

2) Se dirá: sin embargo, [el] amor homosexual comprende al mismo tiempo los celos, fuga del otro, no presencia, porque no comporta unión heterosexual. Cf. decepción de Proust: [el narrador] no posee a Albertina, recibe de ella distensión, placer solitario con Albertina adormecida, auto-erótico. ¿Esto nos ofrece una explicación de los problemas de Proust? No. Tampoco [la] unión heterosexual puede pasar por una *realización* del amor: ¿la pareja del amor físico *es* la pareja de la vida? Unión necesaria, pero **[42](33)** no suficiente. Sostener lo contrario sería sos-

* [entre corchetes]: «[celos = homosexualidad, *i.e.*, identificación con el amado, amor posesivo, voluntad de gustar a los rivales amor inmediato, no intencional (no oblativo)] [homosexualidad latente = celos: el homosexual sólo puede concebir heterosexualidad como búsqueda del mismo sexo a través del otro, porque es mujer. No ama a Albertina, sino a aquellos que ella podría amar]».

tener que no hay diferencia alma-cuerpo, que hay integración absoluta del cuerpo, que no hay contingencia.

Así, las particularidades de Proust, sus contingencias, lo hacen tener, en un modo particular, la experiencia de la contingencia, de una contingencia que es universal. Lejos de que la explicación psicológica destituya el valor universal del análisis de Proust, ella lo confirma. Significación metafísica de todas las «facticidades».

Problema universal: ¿cómo podría ser yo el otro sino por alienación?*

Respuesta universal: pero esta alienación, este hecho, no son ilusiones, presuponen una ausencia de mí.

Pregunta formulada al comienzo: ¿el amor es real? Tenemos duda: resulta del encuentro, de circunstancias elegidas por otras razones. ¿Pero qué pediríamos para que fuera real? Que naciera de nada, que fuera pura elección. Pues bien, si fuera pura elección, construcción, no sería más «real». Sería también imaginario. Es decir que la exigencia es falsa: el amor no es creado por circunstancias, ni por decisión, consiste en el encadenamiento de preguntas y de respuestas —gracias a [una] atracción algo más se desliza, no encontramos exactamente lo que habíamos buscado, sino otra cosa que interesa. La *Sinngebung* inicial [es] confirmada, pero en una dirección diferente y, sin embargo, no deja de tener relación con aquélla. A la fuerza, toda contingencia, incluso radicalmente contingente, acaba por ser querida: evidencia del tú como realidad desnuda, *i.e.*, como instituida, irrevocable, haga lo que haga. Los celos, la mentira, la dominación se trascienden en deseo de morir, deseo de verdad, abnegación.

Veremos que, del mismo modo, hay un sentido a través de la contingencia, una marcha oblicua de la institución en la obra de arte; que allí también las contingencias son reorientadas por ella y acaban por recibir un sentido que las desborda, aunque ya no se sepa dónde comenzó la obra en el pasado vital y artístico del artista, ni en qué tradición ella se inspira; del mismo modo que todos sus amores se encuentran encerrados en su iniciación al mundo y que la ruptura misma, la separación con este origen ya se encuentra en el origen. Cf. lucha con los predecesores que es al mismo tiempo iniciación a partir de ellos.

* [entre líneas]: «Puro hecho».

La creación artística como institución **[43](34)**

[La] primera parte [del curso] [trata sobre la] institución en la historia privada. El acto de pintar es, comúnmente, relación consciente, deliberada, con la historia pública: [la] tarea de la pintura es heredada, [apunta a un] *telos* pictórico. Cf. acto de escribir o búsqueda de la verdad. Institución personal que retoma institución colectiva.

Pero: la inserción en una institución colectiva es en este caso un deseo muy personal. Vemos aquí en qué sentido [no existe] alternativa, porque la lógica de la empresa colectiva se hace valer a la vez en [la] obra individual que la recrea y dentro de la cual toma su lugar. Del mismo modo que, dentro de [la] obra individual, cada pieza procede de las precedentes y no puede ser deducida de ellas, recrear el todo. [El] parentesco es sólo retrospectivo: la obra hija se vuelve obra madre.

Problema: [¿cuál es el] modo de presencia del todo en las partes? Ellas no son ni caos ni manifestación de una finalidad o de una interioridad ya hecha. ¿Cómo sabemos lo que hacemos en pintura? No se trabaja al azar. Y, sin embargo, el campo entero de *la* pintura y, para cada pintor, de *su* pintura, no está verdaderamente dado. La historia es retrospectiva, metamorfosis, y en este sentido los pintores no saben lo que hacen. Y, sin embargo, cada uno encuentra toda la pintura, como cada vida encuentra todas las vidas. ¿Cómo el mundo dado, percibido, suscita en cada uno esta recreación que es redescubrimiento?

Lógica ciega, lógica que se crea abriendo camino. Retrospectivamente, la pintura antigua, la perspectiva antigua, parece dirigirse hacia la perspectiva del Renacimiento. Pero ésta, a su vez, no [aparece] como el verdadero *telos*, [sino] un caso particular de cierta investigación más general que continúa. Y lo mismo mientras tanto. Hay lógica, pero:

1) no directa: sucede a menudo que el problema en torno del cual se ordena una investigación es inaccesible por esta vía; entonces, vuelta atrás o desvío. [El] rol director pasa a otro procedimiento u otro arte. Se vuelve a formas más «primitivas». Y,

por este desvío, [los] materiales de la obra emprendida son retomados y utilizados: la distancia hace posible nuevo esfuerzo creador (lo mismo que en la obra individual). De manera que hay, en efecto, **[44](35)** teleología del conjunto, pero sin posesión del fin; ¿qué orienta, pues, la marcha?

2) no acabada: se puede pensar que incluso el *telos* alcanzado aparecerá enseguida como un caso muy particular que deberá ser generalizado. Para el artista, la obra es siempre un ensayo. Y para la historia: la pintura entera es un comienzo.

¿Cómo expresar, pues, filosóficamente, este *sentido*? La noción de institución es [la] única capaz de hacerlo, como apertura de un campo dentro del cual se pueden describir [fases]; no hay sólo un pulular de obras y de hallazgos, sino tentativas sistemáticas —y un campo que, como el visual, no es el todo, no tiene límites precisos y abre a otros campos.

Ejemplo: la creación de la perspectiva planimétrica del Renacimiento.[98]

Comienzo por el ejemplo de una historia colectiva porque: la historia colectiva es la de los estilos o procedimientos imitables, de los que se puede participar, sedimentados. *Stilmoment*[99] y no *Wertmoment*:[100] la perspectiva planimétrica no es condición necesaria ni suficiente para el valor de una obra. Por tal vía, el análisis de esta institución no llega al fondo de la institución pictórica: no habría pintura si no hubiera más que esto. Pero [resulta un] análisis más cómodo: es lo disponible.* Iremos de lo superficial a lo profundo yendo de historia colectiva a historia individual.

La perspectiva de la Antigüedad: campo esférico, perspectiva angular. [La] magnitud aparente no es función de la distancia sino del ángulo.

[El] octavo teorema de Euclides, que enunciaba esto, [fue] suprimido de las traducciones de Euclides del Renacimiento:

---

98. Merleau-Ponty sigue de cerca, para el análisis del problema de la perspectiva, el texto de Erwin Panofsky «*Die Perspektive als "Symbolische Form"*», en *Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924-1925*, Leipzig-Berlín, 1927; trad. esp. *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets, 1973.

99. *Stilmoment*: momento estilístico.

100. *Wertmoment*: momento artístico. Cf. Panofsky, *op. cit.*, p. 24.

* [en el margen]: «Unión establecida entre un *Bedeutungsinhalt* [contenido de significación] y un signo de cierta forma, puesta en circulación de una forma simbólica».

el Renacimiento, [en efecto], opone una *perspectiva artificialis* a [la] *perspectiva naturalis*. No busca formular las leyes de la visión natural, **[45](36)** sino «desarrollar una construcción utilizable prácticamente de la imagen pictórica plana»[101] (Panofsky). Perspectiva planimétrica: compararla al esfuerzo por construir una lengua perfecta, *i.e.*, dada la idea a expresar, construir metódicamente su expresión a partir de signos «racionales» y de su combinación. Eliminar el esfuerzo de «habla». Lo mismo sucede [en el] Renacimiento: se trata de construir [una] imagen plana, de abandonar entonces el campo visual esférico, pues [la] esfera no es desarrollable en un plano.

La Antigüedad hizo concesiones: varios ejes de fuga, impresión de una «raspa de pescado».[102] De ahí la «no-estabilidad», «inconsecuencia». Por el contrario, [el] punto de fuga único permite [establecer] una relación constante entre valores de altura, ancho y profundidad: dadas las dimensiones y la distancia del objeto al ojo, su magnitud es *eindeutig festgelegt*.[103]

Se encuentran ligados a este modo de expresión del espacio en la Antigüedad: [la idea de] no sustancialidad del espacio; éste no se encuentra más allá de la diferencia *Körper-Nichtkörper*:[104] es sólo el *Übereinander*[105] y el *Hintereinander*,[106] es «aquello que permanece entre cuerpos».[107] No es un continuo dentro del cual las relaciones espaciales son variaciones: la disminución con la distancia conoce excepciones —no hay concepción de la iluminación única (tenemos un *aggregatraum*,[108] no un espacio sistemático). No es, entonces, un verdadero «impresionismo» que «cubre con un velo» las cosas y su solidez sin suprimirlas. En cuanto se considera el espacio intermedio (como en el paisaje), el arte antiguo aparece como contradictorio, onírico, quimérico

---

101. Cf. Panofsky, *op. cit.*, pp. 19-20.

102. *Ibid.*, p. 22.

103. *eindeutig festgelegt*: establecido sin equívoco.

104. *Körper-Nichtkörper*: cuerpo-no cuerpo. El término alemán *Körper* designa un cuerpo en su aspecto físico, a diferencia del término *Leib* que remite a la dimensión vivida de la corporalidad.

105. *Übereinander*: uno sobre otro.

106. *Hintereinander*: uno tras otro.

107. *Ibid.*, p. 25.

108. *aggregatraum*: espacio de agregados, cf. *op. cit.*, p. 26.

y no armonioso. [Los antiguos] no poseen la definición del espacio como *corpus generaliter sumptum*[109] (Geulincx).[110]

¿Cómo comprender la institución del espacio del Renacimiento? Los pintores antiguos, que habían inventado esta forma simbólica, tenían un cierto problema a la vista: restituir, expresar el mundo. Pero este problema no era *concebido* en su generalidad, [en] su sentido sistemático: de otro modo, habrían abandonado el campo visual esférico. El primero que tomó una piedra, un carbón, una tiza, quería expresar. Pero **[46](37)** no sabía lo que es expresar: no veía más que un modo de transposición, pero no el principio de la transposición. ¿Cómo se puede hacer entonces el cambio de sistema?

Panofsky: Edad Media, *Rückschlag*.[111] Toma de distancia. [La Edad Media] se deja informar por influencias orientales que no son causa, sino síntoma. El escalonamiento en profundidad aproximativa es suprimido: yuxtaposición sobre un plano de alturas y anchos, fondo de oro u hoja de estaño. Los objetos que están en el fondo no están cortados, sino acomodados para entrar allí. La superficie no se encuentra atravesada por la mirada sino [que es] plena. Luego, los elementos de la imagen pierden su relación de movimiento y expresividad.

Toma de distancia y desvío: pues los objetos son integrados en ritmo de color y oro (o, en [el caso de la] escultura, de luz y de sombra). De ahí unidad coloreada o luminosa; cf. metafísica de la luz del neoplatonismo cristiano. «El espacio es luz» (Proclo).[112] De ese modo, el mundo es un continuo. Un fluido homogéneo, no mensurable y sin dimensiones.

De ahí: la «novela» de Europa del Noroeste utiliza la línea como medio de expresión *sui generis*. El pasaje a la superficie separa definitivamente la pintura de la tercera dimensión, y prepara renovación de su expresión. Concepción de un espacio anterior a los objetos, la superficie de la imagen [es] considerada como transparente, [aquello] a través de lo cual se llega a percibir este espacio; de ahí: fondos cortantes, *Unendlichkeit des Bil-*

---

109. *corpus generaliter sumptum*: el cuerpo considerado de manera general.

110. Arnold Geulincx (1624-1669), filósofo racionalista flamenco citado por Panofsky, *op. cit.*, p. 27.

111. *Rückschlag*: vuelta atrás.

112. Proclo citado por Panofsky: «El espacio no es otra cosa que la sutilísima luz», *op. cit.*, p. 31.

des,[113] *Wirklichkeitausschnitt,*[114] sección plana de la pirámide visual (Alberti).[115] [Entonces], espacio sistema. Correlativamente: la tierra ya no es centro del mundo, el cielo ya no es límite del cosmos, mundo infinito. [La] perspectiva tiene la misma función que {la} filosofía crítica: lazo de subjetividad y objetividad, [de] punto de vista y realidad. La evolución ulterior de la perspectiva consistirá en negar [una] correlación de este tipo y en buscar la espacialidad en lo ultraobjetivo (italianos) o en lo ultrasubjetivo (barroco o fines del mundo).[116]

Enseñanza **[47](38)**

1) ¿En qué sentido la pintura sabe lo que hace? Inventando de manera indirecta la perspectiva planimétrica se inventa *también* una concepción del cuadro como *Bildebene,*[117] de la perspectiva como *Durchsehung* (Durero).[118] ¿Esto es a propósito? No: las consecuencias, el campo, se abren, pero se hace algo que tiene más sentido del que se creía. Sin embargo, no se trata de un simple azar. Uccello se niega a ir a dormir y dice: «¡Qué dulce es la perspectiva!».[119] Cf. Proust: la vida nos da otra cosa que aquello que buscamos, otra cosa y la misma. A través {de la} cuestión técnica, es {de} la naturaleza misma de la pintura de lo que se trata. Es el *Weltgefühl*[120] que opera.

2) Sin embargo, la pintura no es lógica de la pintura; la construcción es retrospectiva (y provisoria), no sabemos qué significa exactamente lo que hemos encontrado. El paralelo con las filosofías sólo es aceptable si las filosofías mismas son tomadas, no como enunciados de ideas, sino como invención de formas simbólicas. Debilidad de la filosofía de Cassirer: creer que el cri-

---

113. *Unendlichkeit des Bildes*: infinitud de la imagen.

114. *Wirklichkeitausschnitt:* porción de realidad.

115. León Batista Alberti (1404-1472), teórico, artista y destacada figura del Renacimiento italiano citado por Panofsky: «El cuadro es una intersección plana de la pirámide visual», *op. cit.*, p. 44.

116. Cf. *op. cit.*, cap. III, pp. 29-48.

117. *Bildebene*: plano de la imagen.

118. *Durchsehung*: mirar a través. El texto de Panofsky comienza precisamente con esta definición de Durero de la perspectiva: «*Item perspectiva* es una palabra latina; significa mirar a través». *Op. cit.*, p. 11.

119. Paolo Ucello (1397-1475), pintor renacentista citado por Panofsky, *op. cit.*, p. 48.

120. *Weltgefühl*: sentimiento del mundo.

ticismo es punto de llegada, que el sentido filosófico tiene valor rector cuando [en verdad] él mismo se encuentra tomado en la sedimentación. Considerar el criticismo como forma simbólica y no como filosofía de las formas simbólicas.

Para convencerse de esto, [considerar el] ejemplo de Cézanne: cada uno retoma el problema pictórico en su totalidad.

¿Cómo *se instituye* [la] perspectiva planimétrica? **[48](35)**[121]

Mezcla de azar y razón: solución indirecta. [La] Edad Media renuncia al problema. [Se vuelve a las] influencias orientales (abandono del escalonamiento en profundidad, yuxtaposición de alturas y anchos sobre un plano, fondo de oro o de estaño) (los objetos en el fondo no están cortados, sino acomodados; decoración; superficie plena) (para seguir: no hay relaciones de movimiento y expresividad entre los elementos de la imagen).

Toma de distancia, pero desvío: objetos integrados en ritmo de color y oro: unidad coloreada o luminosa. Metafísica de la luz, «El espacio es luz» (Proclo). Neoplatonismo cristiano. [El] mundo es continuo fluido homogéneo, no mensurable. De ahí [la] «novela» de Europa del Noroeste, [la] línea como medio de expresión *sui generis*. Y la separación de la tercera dimensión prepara una nueva expresión de ésta.

La invención consistirá en concebir [el] espacio anterior a los objetos, y no simple *Übereinander* o *Hintereinander*, no más «aquello que permanece entre los cuerpos», desde ahora más allá de la distinción *Körper-Nichtkörper*. Espacio continuo, sistemático y no agregado —*corpus generaliter sumptum* (Geulincx). Relación constante entre altura, anchura y profundidad, y determinación unívoca de magnitud aparente a partir de dimensiones del objeto y de su distancia del ojo. [El] punto de fuga único [permite] estabilidad, consecuencia, componibilidad y racionalidad.

Cuestión: azar y razón en la institución.

Azar: no es con el fin de repetir la historia que la Edad Media se desvió del problema de la antigüedad.

Razón: pero existe reanudación del problema, sustitución de sistema a sistema. Uccello percibe [el] alcance del descubri-

---

121. [NdEF]: como lo indica la numeración, esta página y las tres siguientes reformulan el análisis de la institución de la perspectiva planimétrica. La primera versión fue conservada, pues muestra cómo Merleau-Ponty sigue de cerca el texto de Panofsky y permite señalar los pasajes a los que se refiere.

miento: ¡qué dulce es esta perspectiva! En realidad esta concepción de la espacialidad [implica] toda una concepción de la pintura y de la relación pintura-mundo: [la] pintura o perspectiva [es] ([según] Durero) *Durchsehung*; [la] superficie [es] simple *Bildebene* —y no objeto para sí—, abre a un mundo que es, él mismo, concebido como infinito (tierra no es centro, cielo no es límite del cosmos) u objeto puro. Vínculo subjetividad-objetividad [que] establece verdad. [La] perspectiva [trata sobre la] misma cuestión que la filosofía cartesiana o crítica.

Razón: ¿es preciso decir entonces astucia de la razón, verdad que se realiza por [un] desvío que ella misma ordena?

Pero la perspectiva planimétrica no es más verdadera: ningún pintor la aplica enteramente (los matemáticos la conocían mucho antes que ellos); ningún pintor se contenta con aplicarla: ella es *Stilmoment* **[49](36)** y no *Wertmoment*. Ella es a la pintura lo que el lenguaje es a la literatura. Sola, provee únicamente procedimientos, no pintura; liga *Bedeutungsinhalt* con signo sensible concreto, *i.e.*, ella es comunicable. Sería lengua perfecta excluyendo esfuerzo de expresión (Francastel,[122] p. 41).[123]

No se trata, pues, de astucia de la razón y verdad en sí guiando la historia.

¿Es necesario decir, con Panofsky, «forma simbólica», *Weltgefühl*, y asimilar esta invención al criticismo extendido (Cassirer), historizado? Esto supone que se considere, al menos, tal perspectiva como punto de madurez, equilibrio [después de lo cual sólo hay oscilación entre lo ultraobjetivo (p[intura] italiana) y lo ultrasubjetivo (barroco)].[124] Pero ésta es imagen convencional del Renacimiento: lugar común académico después de los pintores (Francastel p. 135) (pp. 35 y 38).[125]

Es, pues, «elección estético-social» y no ley de la naturaleza ni tampoco adquisición de una consciencia pictórica crítica que sería última.

Así, la cuestión del *sentido* del proceso permanece entera. Este sentido existe, hay una intencionalidad operante. Pero es

---

122. Pierre Francastel (1900-1970), importante historiador y crítico de arte francés, precursor de la sociología del arte en Francia.

123. *Peinture et société. Naissance et destruction d'un espace plastique de la renaissance au cubisme*, Lyon, Audin, 1951 (trad. esp. *Pintura y sociedad*, Madrid, Cátedra, 1984).

124. [NdEF]: los corchetes son de Merleau-Ponty.

125. P. Francastel, cf. *op. cit.*, cap. 2.

adherente a investigaciones concretas, a práctica pictórica; no es sentido libre, cerrado, delante de una consciencia pura.

«Elección estético social»: noción a precisar.

En realidad hay elección en el sentido ordinario: lo que se practica es aproximación.

[Pasaron] siglos antes de que se adoptara la *Schrägansicht;*[126] al igual que con [el] punto de fuga único de todas las ortogonales. Y, por cierto, incluso en {un} sistema rigurosamente observado, las elecciones que intervienen ¿son decisión a favor de uno de los posibles? Ej., el horizonte: horizonte de contenido (¿los personajes son vistos al mismo nivel, de arriba, de abajo?); horizonte de formato (este horizonte de contenido ¿está en el medio, arriba, abajo del medio de la superficie pintada?) (cf. Van Gogh: perspectiva de insecto). Ej.: elección de la distancia del objeto con receta (distancia al menos igual a la altura).

Cuestión: cierto, hay elecciones (motivos por los que se coloca **[50](37)** [el] horizonte aquí o allá{)}. Pero el pintor no hace la teoría, no sabe la razón de esto. El «motivo» [es] una cierta distancia expresiva en relación con una cierta «norma», pero no elección en el sentido de posición de un *fin*:

1) es elección en el sentido en que una palabra es elección. Hablar [no significa] conocer la lengua. Es la palabra la que revive la lengua y no a la inversa.

2) porque lo sedimentado por el gesto pictórico no es un *procedimiento* fundado sobre una ley de la naturaleza. Si fuera el caso, habría pinturas superadas. Pues bien, hay recurso repetido. Cierto, hay superación en algunos respectos. Pero {también} posibilidad de {lo} infranqueable y de relectura perpetua. No sólo en razón de nuestras «metamorfosis» superficiales (pintura antigua «impresionista»), sino a causa de posibilidades de anticipación (Malraux: fragmentos de obras). Se aprende a pintar de un modo diferente frecuentando los predecesores. Universo de la pintura. Campo de la pintura. Cada pintura [es] matriz de símbolos diferentes de los suyos, a condición de que sea vista por un pintor.

3) La elección es siempre un ensayo de superación que conserva, y no afirmación maniquea cerrada sobre sí misma.

---

126. *Schrägansicht*: visión oblicua.

Es elección de la mano y del ojo: el filme [sobre] Matisse,[127] el ralentí y la impresión de una vacilación entre posibles. Pero, ¿qué es lo que produce [la] elección? [Hay] motivación simultánea por colores, luces, sustancia, movimiento, todo esto convoca un gesto que resuelve el problema ignorándolo, como cuando caminamos o hacemos un gesto. Unidad compleja o animal de movimientos y colores. Cada acto parcial repercute en el todo, provoca {una} distancia que será compensada por otros {actos}. Más que elección, habría que decir *trabajo*. Las elecciones son las huellas de este trabajo de «germinación» (Cézanne) (con la naturaleza, con los otros cuadros). Cada elección rehace la pintura heredándola. Cada obra, si es verdaderamente una obra, recrea toda la obra de un pintor al heredarla. Elección [significa] tocar una de las nervuras del mundo pictórico dado, hacer de ella el principio de un tipo de expresión, que a su vez sufrirá el mismo devenir. Elección no tajante, sino resbaladiza y abierta. Elección [no significa] hacerse tal como uno se piensa, anticipar la historia y el juicio de los otros, hacer la historia a la fuerza: hay, ciertamente —[¿movimiento que descubre?], pintura en acto—, historia de la pintura y entonces «azar» en el trabajo. Pero en el pintor que trabaja hay historia re-fundada, universal en el que las elecciones opuestas no son verdaderamente opuestas, mundo de múltiples entradas, universo pluralista.

[51](38*) [La] relación del pintor con [la] pintura total y con su historia debe comprenderse por [la] relación de una parte de su obra con el resto: hay una racionalidad pictórica como hay una racionalidad en la obra de un pintor, racionalidad no de cierre sino de «búsqueda»:

Ej.: *Cézanne y la expresión del espacio*[128]

---

127. *Henri Matisse*, cortometraje de François Campeaux, Francia, 1946 (26 min.). Para un análisis más detallado de esta experiencia, cf. *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971, p. 78.

128. [NdEF]: Merleau-Ponty anunció que tomaría el ejemplo de Cézanne. Se limita a fijar en el papel algunas breves referencias de lo que acaba de llamar «búsqueda» de un pintor. Su guía es Liliane Guerry, autora de *Cézanne et l'expression de l'espace*, *op. cit.* [NdTE.: Las traducciones al español de esta obra son nuestras, y los números de página reenvían al original francés], cuyo nombre es mencionado sólo una vez. No cabe duda de que se haya referido explícitamente a esta obra al hablar. Tal como están, sus notas son elípticas hasta el punto de volverse ininteligibles. Nos ha parecido, pues, indispensable aclararlas a través de algunos pasajes de la historiadora, a los cuales reenvía precisamente

tras un período en el que hay espacio tradicional y personaje(s) efectivo(s):

— [esfuerzo por] reencontrar lo estable bajo el impresionismo. En principio, compromiso cojo: espacio estable pero personajes objetos, o cuerpos vivos pero [que] pierden contornos (búsqueda de fusión de varias expresiones del cuerpo; cf. [¿?]).

---

la distinción de períodos cézanneanos, o tal concepto, tal ejemplo, tal alusión a las dificultades del pintor y a la solución que dio al problema del Renacimiento.

[Nota escrita por Claude Lefort]: 1) El capítulo II del libro de L. Guerry se titula: «Solución-compromiso». La autora escribe: «Para Cézanne, el problema es mucho más complejo [que para Pissarro], porque no se trata solamente de reproducir un acorde luminoso fugitivo, sino de expresar en el seno de un espacio abstracto una síntesis de todas las armonías posibles. Las masas, para no dividirse en la infinidad del acorde de colores, deben afirmarse entonces con estabilidad, pues sólo ellas son tomadas prestadas de lo real, mientras que las combinaciones luminosas, como el espacio en el seno del cual se elaboran, son el fruto de una reconstrucción intelectual» (p. 53). En un segundo lugar: «Los personajes son volúmenes que se expresan en toda su plenitud y que la vibración de las manchas de color no hace mermar. Pero sus gestos quedan suspendidos como si el tiempo se hubiera detenido bruscamente. Uno creería que se trata de maniquíes más que de seres vivos» (p. 54). Y, más adelante, L. Guerry muestra que cuando escapa al peligro de la fragmentación espacial, Cézanne afronta una dificultad contraria: «Los personajes, como los árboles, no son más que la vibración de una inmensa palpación luminosa. Pero los cuerpos pierden todo contorno, toda sustancia».

A propósito del tratamiento de las flores: «La predilección de Cézanne por los floreros que nunca antes pintó y que raramente pintará luego, se explica fácilmente por el hecho de que, buscando la expresión de una unidad atmosférica, temía que esta unidad fuera comprometida por una oposición demasiado violenta entre el objeto y el espacio [...] Las flores enlazan insensiblemente lo mineral y lo aéreo de los cuales se encuentran a igual distancia, más ponderables que el aire que hincha sus tejidos, pero tanto más frágiles que los vidrios que las contienen» (p. 70).

2) Al comienzo de su capítulo III («El equilibrio inestable»), L. Guerry señala que a partir de 1878-1879 parecería comenzar un tercer período cézanneano, que se llamó «constructivo». Hablando de las dificultades que encuentra Cézanne con el retrato, la autora escribe: «Uno y otro peligro acechan igualmente al pintor. Un espacio demasiado compacto, demasiado pesado, para inmovilizar la forma, fijar la fisonomía [...] Más a menudo, un fondo inorgánico e indiferente, que no es más que un sostén para la forma, deja que se desmoronen los volúmenes, que se disocie el rostro bajo la movilidad diversa de la expresión [...]» (p. 74). Observa, en otro lugar, que al dar libre curso a su imaginación en el retrato y dejándose atraer cada vez más por la complejidad y la movilidad del modelo, el pintor encuentra una contrapartida en la exigencia de dominar plenamente el gesto, de manera que «llevado a lo esencial» éste se vuelve «fatal y necesario». De ahí la observación: «Cuando evocamos el

[Luego, busca] cómo reunir el espacio abstracto con los objetos y con los seres vivos ([las] flores [permiten el pasaje] de lo mineral a lo viviente)

— período constructivista: en el retrato, dificultad. La señora Cézanne en el sillón amarillo, actitud que no se puede olvidar

---

retrato de la joven *Mademoiselle Legrand* de Renoir, no recordamos inmediatamente que ella cruza las manos sobre su delantal, prueba de que el gesto no es lo único necesario en la estructura de la imagen, mientras que lo es absolutamente en *Portrait de Madame Cézanne au fauteuil jaune* [*Retrato de la señora Cézanne en el sillón amarillo*], que no podemos imaginar en cualquier otra posición» (pp. 105-106).

A propósito de las bañistas: «La imagen respeta los datos esenciales de lo concreto, pero lo accidental se borra entonces a fin de dejar al símbolo su generalidad. El cuerpo idealizado se vuelve entonces el desnudo en sí. El bañista ya no se distingue de la bañista, hasta tal punto que los croquis de desnudos femeninos sirvieron para la composición de *Baigneurs en plein air* [*Bañistas al aire libre*], e, inversamente, fueron los soldados en el baño los que terminaron siendo modelos de *Grandes baigneuses* [*Las grandes bañistas*]. El cuerpo no es más que el pretexto para el mandato de una armonía, en busca de un acuerdo rítmico entre aquél y el espacio» (pp. 112-113).

Entre el otoño de 1894 y julio de 1896 se sitúa, según L. Guerry, «El resultado» (título de su capítulo IV). «La pincelada —señala— nunca fue más ligera, más sensible, más inmediata, obedeciendo a la pura sensación y, sin embargo, la visión nunca fue tan completamente sintética» (p. 120).

Sobre la importancia de las acuarelas: «Las pinceladas se vuelven espaciosas, la materia cada vez más fluida. Tal técnica se encuentra sin duda influenciada por la de la acuarela que Cézanne practica a partir de 1890» (p. 129).

Sobre la cristalización: la historiadora cita a Roger Fry (*Cézanne, A Study of His Developements*): «Podemos comparar la síntesis que Cézanne buscaba establecer en sus composiciones con el fenómeno de la cristalización que se extiende a través de una solución. En las acuarelas marcaba, según esta comparación, los gérmenes a partir de los cuales la cristalización se irradia en todos los sentidos» (p. 130).

Sobre otra solución del problema del Renacimiento: «Esta vibración invisible que liga el personaje al decorado de la vida vuelve a ligarlo igualmente al anverso del decorado, es decir, al espacio concreto del espectador. El borde inferior del cuadro, a partir de ese momento, ya no constituye el límite de la construcción espacial figurada. Más exactamente, ya no hay construcción figurada, ésta se vuelve fragmento, del mismo modo por cierto que la porción de espacio en la que se mueve el espectador, de una construcción suprema que engloba a la vez el mundo de la imagen y el mundo del objeto. [...] El contenido espacial es el mismo, sólo la apariencia del contenido varía. Cézanne logra intuitivamente esta suprema unificación del espacio que los teóricos del Renacimiento se habían esforzado en alcanzar por la construcción geométrica» (pp. 148-149).

«Cézanne se vuelve clásico en el momento en que, por una vía diametralmente opuesta, alcanza esta síntesis espacial que buscaban los teóricos del Renacimiento, cuando las leyes internas de su propia perspectiva, fruto de una intuición superior, encuentran, por el más bello de los encuentros, las que codificarán, tras tantos años

mientras que se olvida la de los personajes de Renoir. Personajes [¿preguntas?]. [Los] bañistas son [de hecho] [las] bañistas. El cuadro [es] realidad para sí.

— período final: 1894-1896, pincelada sensual, inmediata, visible y, sin embargo, síntesis: pintura [discontinua], a veces con «germen de cristalización» (acuarelas). El espacio y la vida se concilian a través del estilo (Tintoretto). Juego combinado de modulación aérea y de pinceladas.

Éxito de los retratos: *Muchacho con chaleco rojo*, inmenso.

[Cézanne] encuentra sin quererlo la perspectiva de Durero y de Da Vinci. [Ofrece] otra solución al problema del Renacimiento (L. Guerry, pp. 148-149).

Entonces, la «lógica» de la pintura —*i.e.*, la puesta en circulación de formas simbólicas imitables y participables, de «estilos» generales— reposa enteramente en la operación más individual, y el universal así creado no será universal más que suscitando al otro.

La perspectiva se encuentra en germen en la antigüedad en tanto interrogación sobre visión de un mundo, vacío que pide ser colmado mediante la pintura.

[52](39) A pesar de las apariencias, hemos permanecido en la institución privada, de sí a sí.

Sólo hemos intentado señalar que la institución pública prolonga la relación de sí mismo a sí mismo.

Institución de una obra, como de un amor, [quiere decir:] sentido como significación abierta, desarrollándose por brotes, curvas, descentrados y recentrados, zigzag, pasaje ambiguo, con una suerte de identidad del todo y de las partes, del comienzo y del fin. Suerte de eternidad existencial por autointerpretación.

De acuerdo. Pero esta unidad, esta racionalidad, ¿no son formas derivadas de unidad y de racionalidad? En [las] obras del lenguaje, ¿no hay sedimentación e institución sin «efecto de movimiento»?[129] ¿Verdad por adecuación?

Confrontación con la geometría y su crecimiento.

---

de experiencia, un Leonardo y un Durero; es en ese momento, precisamente, cuando sus obras, de una construcción tan acabada, se entreabren como una cortina se desgarra, para agrandar hasta el infinito las posibilidades de la evasión» (p. 153).

129. En el original francés, el término utilizado por Merleau-Ponty es *bougé*, cuyo sentido remite a la expresión propia de la técnica fotográfica (*effet de bougé* o *flou de bougé*) que busca producir un efecto de movimiento o desplazamiento en la imagen.

La institución de un saber **[53](39*)**

Institución de una vida (sentimiento), de una obra: [se trataba del] establecimiento de un sentido, (de una historia), que no es cerrado, poseído por la inteligencia, que no es significación, esencia o fin —y que, sin embargo, no es nulo (suma de azares) [como lo muestran la] fecundidad de la pena (Proust, *El tiempo recobrado*), [la] fecundidad del trabajo del pintor que se produce, sin embargo, no entre sujeto y objeto, sino entre hombre que ve y hombre que pinta. [Hay, pues,] germinación de una vida y de una obra alrededor de datos «contingentes». Lazo del acontecimiento y de la esencia.

Pero: ¿esto no caduca cuando llegamos al saber? El saber, la verdad, esta vez en sentido pleno —no la «verdad» subjetiva del hombre que ama o del pintor— [sino] verdad que se despega de la persona, verdad que se integra y anula las precedentes (lo que no hace la pintura). ¿No hace falta reconocer aquí dos órdenes, [el] orden del acontecimiento y [el] orden de la esencia o del sentido puro, [verdad por] adecuación, lo lógico?

Más aún: ¿no es necesario admitir que este orden pretende de derecho subordinar a los otros (logicismo)? La historia de la pintura no se pinta, se escribe, o al menos no nace sino con la creación del Museo, la reducción de las pinturas [que son] huellas de vida a objetos de comparación, la consciencia histórica, que no es pictórica sino verdadera (cf. la consciencia de un dolor no es dolorosa sino verdadera). El sentido de una vida no es verdaderamente sentido más que por reflexión, y esta reflexión, a menudo, hace descender el «sentido» naciente al rango de ilusión o de contingencia. Entonces, todo lo que precede sería psicología, y el saber, la verdad, ellos, no serían instituidos. La pintura [comporta] [un tipo de] significación temblorosa, que no se articula, que no llega a decirse (con más razón, la vida). En el orden de las cosas dichas intervendría la pura significación, que no solamente organiza ciclos de actos y desarrolla una historia claroscura, [sino] que es del orden del valor o de lo subsistente, resume y supera la historia.

Es precisamente lo que objetamos. Cierto, hay diferencia entre el saber, la esencia y el acontecimiento. Intentaremos preci-

sarla. Pero lo verdadero, la esencia, no serían nada sin aquello que conduce hasta ellos. Hay sublimación, no superación, hacia *otro orden*. El λεκτόν[130] no está apoyado en un λόγος[131] independiente del «mundo estético».

[54](40) Existe una historicidad del propio lenguaje. El escritor utiliza su lenguaje como el pintor su pincel: la significación de las palabras que emplea [es] lo que ellas arrastran consigo de las configuraciones de su paisaje, la reciben de este lazo con el sentido que [el escritor] tiene que descifrar. Entonces ni el escritor ni el filósofo (cf. Pascal: las definiciones son simplemente extraídas del uso) son intelecciones puras de una significación pura. Menos aún su lector (las palabras del escritor descentran la significación usual y a través de usos convergentes indican nuevos sentidos que son distanciamientos). La filosofía, justamente en su voluntad de radicalidad, es palabra hablante y no palabra hablada.

Pero la demostración [es] demasiado fácil respecto de [un] saber que utiliza el lenguaje. Y por cierto se podría decir siempre: es el orden de lo inexacto. Resta orden canónico del saber exacto, en el que uno pasa más allá de la institución. Concentrar entonces [el] análisis sobre ese orden.

Lo haremos en dos tiempos:

1) examinar la institución del saber verdadero en el individuo para ver si constituye un acceso a [cierto] orden de lo subsistente. Aquí, psicología, lo que no quiere decir necesariamente psicologismo. El acontecimiento de la invención o de la captación del sentido, ¿es superado por el sentido mismo, reabsorbido?, ¿pasa al rango de circunstancia de desvelamiento, más allá de la cual están las esencias?

2) esta institución individual de lo verdadero [se encuentra] ligada a [una] institución más que individual: retoma una intención que la precede (la *Stiftung* originaria de la geometría) y crea una que la sobrevive y que irá más lejos (la *Stiftung* actual de un nuevo sentido), por la cual hay olvido de los orígenes. [Por lo

130. *Lektón*, término que los estoicos utilizaban para designar el significado de un signo.

131. *Lógos*: término griego de una vastísima riqueza semántica. En este caso particular, Merleau-Ponty parece utilizarlo para designar una estructura u orden del sentido no reductible a la esfera de la significación lógico-lingüística.

tanto] tradicionalidad con su doble faz. Pero veremos que, justamente, esta tradicionalidad, que produce sedimentación y aparentemente «verdad en sí», es el nudo mismo de la historicidad.

Gestaltistas-Husserl[132]

[55](42) [...] Del mismo modo que [los] números aritméticos, antes de[l] descubrimiento del álgebra, tenían propiedades de números algebraicos (+ propiedades restrictivas, más particulares), el tronco del árbol *tenía* las propiedades del círculo antes de que éste fuera conocido. Tal eternidad depende de nuestra concepción de una *naturaleza*. De cualquier manera, esto sólo tiene sentido retrospectivamente, y esta observación no concierne sólo al orden de la invención en oposición al orden de dependencia objetiva: hay verdaderamente movimiento retrógrado de lo verdadero[133] (y no sólo efecto retroactivo del *descubrimiento* de lo verdadero). El tronco de árbol circular tenía radios iguales, [esto quiere decir que] operaciones manuales sobre él habrían obtenido resultados que suponen para nosotros esta igualdad; pero esta igualdad, como tal, no existe de ningún modo antes de la geometría. La historicidad de la geometría [se torna] visible si [la] aplicamos al futuro: ¿podemos decir que las propiedades que serán descubiertas ya están ahí? No: ellas valdrán retroactivamente. El teorema de Abel opera en el álgebra cartesiana, [esto] quiere decir: ciertos fracasos que no son más que fracasos aparecerán como consecuencias de ciertas relaciones cuando entidades matemáticas que no poseen existencia intuitiva hayan sido inventadas.

Entonces, lo que tenemos en cada momento [es] «verdad estructural», ligada a perspectiva, a centrado, a estructuración. Cierto, otras estructuraciones son posibles, formalizaciones, de ahí [se sigue que] la estructuración actual es superada; aparece como caso particular, pero no {como} descentración absoluta, equilibrio indiferente, fin de los problemas, mundo inteligible. La historia del saber se contrae sobre sí misma a medida que

---

132. [NdEF]: la parte de abajo de esta hoja fue dejada en blanco. Falta la hoja que sigue, «Institución **(41)**», según una nota adjuntada por la Biblioteca Nacional de Francia. Testimonio de la continuidad con la hoja **(42)** (BN **[55]**), son las primeras palabras de ésta y fin de la última frase de la hoja perdida («esta propiedad»), que anuncian la primera frase completa de la hoja **(42)**.

133. Noción de origen bergsoniano. Cf. la «Introducción» de Bergson, *La pensée et le mouvant* (trad. esp. *El pensamiento y lo moviente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976).

avanza, pero no horada nunca el orden de las estructuras, su luz no está nunca completamente presente, hay una doble relación de *Fundierung*.[134] Esta historia marcha como los cangrejos, mira hacia el pasado, no ve enfrente el mundo de las ideas. La institución humana del saber, del «yo pienso que», del ob-jeto, de la verdad, del algoritmo, del lenguaje, es ajena a la animalidad. Pero es aún una institución, una historia, aunque tenga otro ritmo, una relación consigo misma distinta de la pseudo-historia animal. Cf. arte y vida.

Queda por analizar más precisamente la relación de esta historia consigo misma: «tradicionalidad» de la conciencia [significa] olvido de los orígenes, librar **[56](43)** una tradición, fundarla. Y correlativamente: [hay] tradición recibida, *i.e.*, posibilidad de reactivación. En un sentido, el futuro [se encuentra] anticipado en el *telos* de los primeros pasos, *Urstiftung* y *Endstiftung*. Hemos simplificado la relación hablando del proceso del conocimiento por generalización e integración. Relación interna de los primeros pasos a los futuros. No considerábamos el halo de sentido. Éste va a confirmar nuestro cordón umbilical con el *Lebenswelt*[135] y el pasado. Y de paso distinguir las conclusiones husserlianas de las brunschvicguianas.[136] No filosofía de participación con el uno, de creación intelectual, del Espíritu, sino filosofía de la cultura.

Institución de [la] verdad **[57](44)**

Comparación [entre] problema práctico (animal) y problema intelectual para poner de relieve lo propio del problema intelectual, de [la] verdad.

Lo que es común: [una] situación-problema [suscita] *Sinngebung* que colma la «laguna» afectando [tal] elemento del campo de un sentido nuevo.

---

134. Merleau-Ponty retoma el término alemán *Fundierung* (fundación) utilizado por Husserl (cf. p. ej. *Investigaciones lógicas*, «VI Investigación», Madrid, Revista de Occidente, 1929) para señalar un tipo de relación de fundación en la que tanto el fundamento como lo fundado se presuponen uno al otro, y en la que no se puede decir, por lo tanto, que lo fundado se derive de lo fundante. Cf. *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 137.

135. *Lebenswelt*: mundo de la vida.

136. Leon Brunschvicg (1869-1944), filósofo idealista e intelectualista francés de tradición neokantiana, con el que Merleau-Ponty no dejará de discutir a lo largo de casi toda su obra.

Lo que es propio de [un] problema intelectual: el *insight*; el acto de conferir un sentido no es un acontecimiento puro, [es un] cambio de estructura que hace olvidar la estructura inicial, pero operado a partir de [una] situación de este tipo como [siendo] siempre posible, *i.e.*, relación lógica, *i.e.*, transfenomenal. [Así], la rama de árbol era un posible bastón antes de que pensara en eso, y lo será cuando ya no lo piense más, *i.e.*, hay un orden del en-sí en el cual [la] rama del árbol es por sí misma, categorialmente, [un] sólido alargado apropiado para alcanzar un objetivo. La reorganización se da como si se descubriera una propiedad objetiva, verdadera, preexistente, que no se agotará, «subsistente». De ahí idea de un orden de esencias al cual se vincularía el individuo. *Insight* [es] reminiscencia.

Sin embargo: esto sólo sucede después, orden de exposición, no de invención, orden sintético, no analítico. Pues bien, el analítico no es sólo un orden de existencia, no se limita a revelar otro orden, trascendental, de esencias. En el futuro, como en el momento del descubrimiento, será necesario siempre ver el problema presente *como* caso de aplicación para hacer jugar la necesidad de los teoremas anteriores. Pues bien, esto sólo se ve sobre la figura (forma de la ecuación de segundo grado, o estructura del triángulo); o, si se formaliza y reemplaza el objeto triángulo o ecuación por una expresión no intuitiva, será necesario siempre movimiento ascendente de la situación al sentido, nunca se establecerá la necesidad en sí. Esto sólo sucederá por *olvido* de los pasos analíticos, sedimentación del resultado: el triángulo aparecerá en principio como una suma de ángulos = a 2 rectos. Pero la sedimentación es causa, no efecto, del orden «en sí». De ahí Bergson: movimiento retrógrado de lo verdadero, *i.e.*, no apertura de la duración sobre un orden intemporal, sino aparición de un tiempo de la verdad:

[58](45) El tiempo se lleva más allá de la sucesión de los ahora, un ahora se da como preexistente a sí mismo y, en cierto modo, para siempre: pero sólo preexistiría y duraría para siempre como sentido; [dicho de otro modo], es verdaderamente una creación que tuvo lugar y que sólo será conservada «en sustancia»; es decir, que no entramos verdaderamente en lo intemporal, sólo entramos en un tiempo que no es un simple desgarramiento o destrucción, donde el sujeto no encuentra simple adversidad, sino que cambia de manera inmanente, él mismo, y

por la misma exigencia de verdad que lo ha conducido en primer lugar a la formulación de hoy.

Cierto, esta temporalidad es completamente humana. Este simbólico («cultura», edificación de instrumentos que no «se usan» a la manera de instrumentos prácticos, historia acumulativa donde todo lo «superado» conserva un sentido) [es] propio del hombre. El mono no descubre más que relaciones mágicas (contacto óptico), mediatizadas por el cuerpo manipulador, que luego sólo sedimenta en límites estrechos. [Existe], al contrario, [una] productividad humana del lenguaje y del algoritmo, lo que quiere decir que la sedimentación tiene otro sentido, que el hombre no sólo manipula o se habitúa a un medio, sino que piensa, que instituye «culturas». El libro existe de un modo distinto que el entorno animal. La significación es otra cosa que el simbolismo.

Pero el sistema de significaciones no es intemporal, su luz no es la de un τόπος νοητός,[137] no desciende sólo de los principios a las consecuencias; es sublimación de cierta luz de lo concreto, «idealización», se eleva encima suyo por recurrencia, no lo supera sino conservándolo. Por esto podemos siempre procurar una verdad más amplia por retorno a lo concreto, y no por el desarrollo de meras consecuencias de los primeros descubrimientos. Esterilidad de una ciencia que olvidaría sus orígenes. *Sinnentleerung.*[138] El punto de partida existencial, la estructura de la figura es, por cierto, superada. Pero el sentido «generalizado» que se capta de esta estructura es aún estructura, aunque más formalizada (por lo que será también superado, por lo tanto sólo es esencia de manera relativa), y de ese modo retiene **[59](46)** «en su profundidad viviente» la estructura inicial, no a título de hecho constatado, *einmalig,*[139] sino como aquello en lo que se produjo la idealización; [dicho de otro modo,] la significación no se encuentra, ciertamente, apoyada sobre [una] base de percepciones (en tanto hechos individuales existentes), sino sobre el mundo percibido en general; ella permanece en el campo abierto por las primeras idealizaciones.

Interpretar en este sentido las observaciones de Wertheimer y su idea «The proof itself has its structure».[140] [La] fórmula de

137. *Tópos noetós*: mundo inteligible.

138. *Sinnentleerung*: vaciamiento de sentido.

139. *einmalig*: único.

140. *Productive Thinking*, Michigan, Greenwood Press, 1978, p. 74 (trad. esp. *El pensamiento productivo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1991).

superficie [del paralelogramo], encontrada en ocasión [de un primer] caso ejemplar, se aplica a otros casos a condición de que se los conduzca al primero, *i.e.*, que se suponga espacio euclidiano, *i.e.*, un ser del paralelogramo independiente de sus manifestaciones; *i.e.*, que [el] cambio de estructura por construcción (1) no sea ligado a esta representación, sino que [constituya una] posibilidad interna del paralelogramo, que sea *innere structure*[141] de esta «situación». Entonces no tenemos subsunción bajo una esencia e inversamente emergencia en el mundo inteligible, sino extensión lateral del caso privilegiado a todos.* Y la luz propia de este caso ejemplar no es reemplazada por otra, la historia de esta situación debe ser recomenzada por todos los que aprenden.

Cuando hay discusión, *i.e.*, generalización, resolución de la evidencia privilegiada del caso ejemplar en una evidencia más general (geometría plana = geometría en el espacio en el que se produce una dimensión nula) (aritmética = caso particular de relaciones algebraicas), la relación no es de consecuencia a principio: el álgebra formalizada tiene más sentido que la aritmética, pero en cierto modo no la supera nunca, pues no querría decir nada sin la aritmética. Sólo existe como aritmética generalizada, recurrencia a partir de la aritmética —para quien tiene la aritmética como horizonte—; la formalización, la axiomatización aparta la ilusión de un préstamo empirista al hecho percibido. Pero el algo en general al que se refiere [la] matemática formalizada toma su sentido del ser hablado, y éste del ser percibido. Doble relación de *Fundierung*. La posibilidad de un despliegue histórico define la esencia, incluso si toda la historia empírica del descubrimiento no tiene necesidad de estar presente en el resultado.

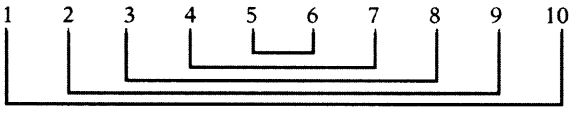
[60](47) Gauss: la suma de los n primeros números enteros Sn es igual a $n+1(\frac{n}{2})$[142]

---

141. *innere structure*: estructura interna.

* [en el margen]: «Descubrimiento, a través suyo, de una invariante en la variación».

142. Este ejemplo es tomado por Merleau-Ponty del ya citado libro de Wertheimer (pp. 111 y ss.) y analizado por el filósofo también en su obra inconclusa *La prosa del mundo, op. cit.*, pp. 175 y ss.



¿Por qué? Porque esta suma está hecha de $\frac{n}{2}$ números, de los que cada uno es igual a n + 1. Pues bien, esta evidencia sólo es accesible si se formula $n+1(\frac{n}{2})$, donde la doble función de n aparece:

n como el número en el que nos detenemos
n como el doble del número de los números de valor n + 1

Con la fórmula $\frac{n+1}{2}n$, la evidencia no se *verá*.

Podemos lógicamente, formalmente, pasar de una fórmula a la otra, ellas son equivalentes, reversibles, recíprocas, parecen indicar una necesidad en sí. Pero la iluminación de la demostración llega a la segunda de la primera.

Incluso si se llegara a borrar el privilegio de la fórmula $n+1(\frac{n}{2})$ a partir de la definición formalizada de número entero y cálculo lógico, encontraríamos en entidades formales de la misma forma [el] privilegio de una estructura y su recurrencia en las otras. La idea [de que] el ser matemático poseía sus propiedades incluso antes de que se las descubriera, [el] pasaje al mundo de las esencias, es la ilusión retrospectiva: la realización anticipada, en un soporte, de lo que sólo existe como idealización. El soporte es en realidad natural: «Los troncos de los árboles tenían radios iguales antes de la geometría»; esto no quiere decir nada: pues en el mundo percibido no hay radios estrictamente iguales o desiguales; no los hay más que en la geometría y por ella. Esto quiere decir que ciertos resultados de manipulación habrían sido fracasos o éxitos que el círculo y los radios iguales permitirían comprender. Pero no existen radios iguales antes de la idealización.

[61](48) Este realismo

1) no tiene sentido respecto de la «naturaleza» misma;

2) con más razón, no tiene sentido respecto de las idealizaciones más alejadas de ésta: ¿diremos que nuestras entidades matemáticas ya tienen las propiedades que el futuro les recono-

cerá? ¿Que el teorema de Abel ya estaba en los fracasos del álgebra cartesiana? ¿Que ésta se tropezaba con aquél? No: es necesario decir que la entidad matemática, tal como la concibe el álgebra poscartesiana, no existía aún sino como imposibilidad de la entidad mat[emática] cartesiana. Hay entonces un acoplamiento de visiones perspectivas, no un acoplamiento de todas éstas a un saber absoluto, último, completamente descentrado, *i.e.*, sin implicaciones de sentido no desplegadas. La ingenuidad perceptiva permanece. El pasaje de lo particular a lo universal no acaba nunca. Y el modelo de toda luz mat[emática], necesidad matemática, sigue siendo el acto de *Sinngebung* en un contexto parcial. «Verdad estructural» (Wertheimer). La historia del saber se contrae sobre sí misma avanzando, reduce su proceso empírico, pero mira siempre los ajustes realizados, no ve las «esencias» cara a cara; y, recíprocamente, podemos decir que las primeras demostraciones abrían un campo al cual los siguientes pasos no dejarían de pertenecer, inauguraba una «tarea infinita».

[66](49*)[143] [Existe una] intelección [que es] transfenomenal, sin ser apertura a esencias.

Sucede que es apertura a la *idea*:[144] no [como] idea que se posee, sino regla de empleo de la palabra (o del algoritmo); los penetra a distancia como la Luna a la marea.

Luego, historicidad de la idea: justamente porque no está incluida en los fenómenos o las palabras, [la idea] no existe más que con la cadena verbal y las perspectivas, los aparatos que la fijan. Y ninguno la fija completamente. De ahí que la idea exija un devenir de conocimiento individual e interindividual.

No existe un mundo inteligible, existe una cultura. [Es decir], aparatos de conocimiento (palabras, libros, obras) que abren un campo ideológico. Exterior e interior de la cultura: los aparatos y su campo. Bajo la primera relación sólo hay términos discontinuos, uno después del otro, los «objetos culturales» y las «consciencias» que los animan, creación continua. Bajo la segunda relación, la idea, se podría creer por el contrario que el pasado contiene el presente (ilusión retrospectiva), o que el presente conserva efectivamente todo el pasado en su actualidad, su profundidad viviente (otra forma de la misma ilusión). [Es necesario] pensar las dos relaciones juntas, *i.e.*: la idea como campo no contiene lo que allí se desarrollará y, sin embargo, pone en marcha una teleología. El desarrollo no es rectilíneo, pero sus zigzags son [un] desarrollo, pues lo rectilíneo es *Sinnentleerung* y el zigzag retoma, reactiva de otro modo lo que ha sido fundado.

---

143. [NdEF]: el manuscrito estaba compuesto (hojas **[62-65]**) por una primera redacción de temas que encontraremos a continuación; no hemos conservado de ésta más que algunos pasajes en notas.

144. La primera versión precisa: «La significación no es concepto. ¿Qué es entonces? Distinguir el concepto y la idea. El concepto resulta siempre de *Sinnentleerung*. P. ej. en el cientificismo y el objetivismo *Sinnentleerung* de la fundación de la ciencia que se produce por idealización (Galileo) y construcción a partir del mundo vivido. La idea era el *telos* de una tarea infinita de idealización. La idea siempre [como] idea en sentido kantiano. Así la idea de la ciencia, la idea de la filosofía. Es esencial a la idea el hecho de ser presuntiva, no actual en un instante, *i.e.*, de no realizarse más que por una serie de

Husserl: [la] consciencia [es] tradicionalidad, *entendida* [ésta] *como* olvido de los orígenes (*Vergessenheit*),[145] *i.e.*, no explicitación, sino aparición de ideas que producen un *paso* y que no estaban contenidas en el pasado: no se trata sólo de reducir el pasado para dejar espacio dentro del campo mental, fenómeno enteramente psicológico.[146] No se trata [tampoco] de [una] virtud de lo lógico como orden separado, que contendría efectivamente todo el pasado. Se trata de un sobrevuelo comparable al de lo percibido, por el cual sé, en un solo acto, que tengo la mesa bajo mi brazo, que puedo desplazarme hacia allí sin medios articulados. [Existe simultáneamente] olvido positivo y olvido negativo. Conquista del sentido y evacuación del sentido, realización que es también destrucción. Toda institución comporta este doble aspecto, fin y comienzo, *Endstiftung* al mismo tiempo que *Urstiftung*. La sedimentación es esto: huella **[67](50*)** de lo olvidado y por lo mismo llamado a un pensamiento que cuenta con él y va más lejos. La evidencia, *das Erlebnis der Wahrheit*,[147] es la experiencia de esta doble relación. De un retomar que es pérdida, no totalización, y que justamente por esta razón puede abrir hacia otro devenir de conocimiento. *Wesen ist was gewesen ist.*[148] Pero [en un sentido] diferente de Hegel, pues pensado en términos perceptivos (*suelo* de conocimiento, *horizonte*), este devenir puede verdaderamente anticipar (la *Stiftung*, solidaria de un aparato simbólico, funda algo más que ella misma; la idea [debe comprenderse] como norma de un devenir, y el remedio para la *Sinnentleerung* se encontrará a menudo en un retorno a los orígenes tomados en su sentido pleno —[de ahí una] suerte de eternidad existencial de las grandes obras—); y [por]que, inversamente, este retomar el pasado en el presente lo deja en su originalidad, no lo «supera» verdaderamente, no se jacta de contenerlo todo [entero], más bien otra cosa. En esta interioridad

---

pasos dados en diferentes momentos por el mismo hombre, o por hombres diferentes en momentos sucesivos».

145. *Vergessenheit*: olvido.

146. [NdEF]: [tachado]: se trata de un momento en el que algo es «comprendido» sin explicitación, sin reactivación necesaria, naturalmente. Cf. primera redacción: «La sedimentación es el pasaje a lo natural. La evidencia como institución».

147. *das Erlebnis der Wahrheit*: la vivencia de la verdad.

148. *Wesen ist was gewesen ist*: esencia es lo que ha sido.

con escape, este pasaje de descentramiento a descentramiento, sin descentramiento absoluto, en esta exterioridad que no impide los acoplamientos, hay verdaderamente unión de exterioridad y de interioridad, a cada momento, mientras que Hegel sólo los unifica empujándolos al absoluto: real o hecho absoluto, racional o concepto absoluto, que son unificados como absolutos. [La] historia empírica [se convierte en] introducción a la Filosofía. [Para] Husserl, finalmente, el origen trascendental no puede ser otro que el origen empírico: existe en el origen empírico un interior, una historia concebible a ser explicitada, y que está allí bajo la forma de campo.

Reflexionemos sobre las condiciones de esta idea que no es [la de] un mundo inteligible.

Si no hay sistema de esencias, o subj[etividad] trasc[endental] pre-personal, ¿no somos reenviados a las «consciencias» con sus «objetos intencionales» propios, correlatos de sus «actos»? Este plus de sentido que representa el «campo», ¿dónde se encuentra? Si se presenta para aquel que piensa actualmente, es uno de sus objetos intencionales. Si no se presenta ante él, entonces es una pura construcción de la ilusión retrospectiva: proyecto en Tales los objetos intencionales que otras consciencias produjeron a propósito de los descubrimientos de Tales. Cierto, creo comprender por *Nachvollzug*[149] y reactivación los objetos intencionales de otras consciencias. Pero esto no es más que una construcción mía; no hay, en este entrelazamiento, problema ni fenómeno **[68](51*)** que supere las síntesis internas de una consciencia. Por lo tanto, no {hay} problema de la verdad, ni historia de las significaciones: sólo hay hombres uno al lado del otro, cada uno de los cuales sintetiza, construye significaciones que no son nunca objetivas. El campo que contiene y no contiene el devenir del conocimiento, el *Nachvollzug* que continúa y crea, son pensamientos vagos. Sería necesario que el campo no exista ni para Tales ni para sus sucesores, en el intermundo, ¿pensado por quién?

Respuesta: esta filosofía no permite comprender por qué las consciencias procuran comprenderse. Por qué esperan, p. ej., conocer la historia de alguien para juzgarlo. Esto no implica verdad universal, sino consciencia de una no-verdad de lo particular. Desde luego, la historia no me da su sentido completamente realizado,

149. *Nachvollzug*: re-efectuación.

es necesario que yo lo rehaga; pero frecuentar la historia me forma, da lugar a un *trabajo* por el cual no puedo decir que soy yo quien da sentido: pues allí mis criterios son cuestionados. La historia exterior no puede darme ninguno, pero puede valer contra los míos. Aquí, recibir es dar, en efecto, pero dar es recibir. [Tal es el sentido de la] noción de campo y de institución: ellos dan lo que no tienen y, lo que recibimos de ellos, lo aportamos.[150]

[La] filosofía del entendimiento no puede evitar el problema de la verdad. Es no-filosofía, en tanto ella se da pluralidad de consciencias con sus significaciones correspondientes y que operan paralelamente, sin mediación, sin interacción. Es permanecer en la *Selbstverständlichkeit*[151] del Cogito que debe ser fundado: ¿cómo es posible que yo crea alcanzar *cogitatum* universal?, y, en particular, ¿[cómo es posible] comprender los otros, la historia? Es preciso que nos pensemos sustituibles, por intercambio, que mis objetos estén fundados para exigir el asentimiento de los otros y los suyos el mío. Que estemos insertos en un mismo mundo y no [que seamos] titulares de objetos intencionales homólogos.

Entonces, no hay sólo dos modos de existencia: el para sí sujeto, con sus objetos intencionales, y el para otro, *i.e.*, el mismo sujeto paradójicamente tratado como objeto. No existe sólo el ser para sí y el ser para.

Se dice **[69](52*)**: el campo no era objeto de Tales, es objeto de sucesores que retoman sus trabajos, proyectado retrospecti-

---

150. [NdEF]: primera redacción: «La institución [...] no es posición de un concepto, sino de un ser, o apertura de un campo. *I.e.*, 1) da al futuro lo que ella no tiene; 2) el futuro no recibirá nada que él no aporte. Tales [de Mileto] cuando abre el campo de la geometría: instituye, en el sentido en que pone en marcha, creando símbolos y empleando estos símbolos, un trabajo por recurrencia que no se detendrá, que, por principio, no puede ser realizado por él: encontramos en lo que hizo el principio de una investigación que es otra y la misma. [...] Recíprocamente: el futuro no recibe más que lo que aporta. A través de las investigaciones precedentes el creador siente movimiento hacia su investigación. Su creación es reactivación. La tradicionalidad es olvido de los orígenes y su posesión».

151. *Selbstverständlichkeit*: obviedad. [NdEF]: cf. la primera versión **[64]**: «No detenerse en la constatación: hay pluralidad de consciencias con ciertas significaciones comunes. Buscar cómo esto es posible. Si se da esto, *las* consciencias, se permanece más acá de la filosofía, del problema de la verdad. Permanecemos en la familiaridad del *cogito*, con su objeto intencional, y la correlación *cogito-cogitatum*, y el *cogitatum* sufre reducción psicológica: es en sí, correlato inseparable del para-sí».

vamente en él. Es esto, o nada en absoluto. Es necesario que sea objeto de Tales u objeto de algún otro. No: se encuentra en la intersección de dos intenciones, {es} la bisagra o el pivote que hace que Tales y los otros hablen de la misma verdad, como el mundo percibido es numéricamente el mismo que todos percibimos y no sólo objeto intencional inmanente de cada uno. Ni el mundo ni los objetos a mis espaldas ni las caras ocultas de las cosas existen sólo para mí, ellos están *Wahrnehmungsbereit,*[152] no son puestos como objeto. Sólo son objetos si agrego en mí a los otros a quienes los objetos muestran sus caras ocultas o podrían mostrarlas, es decir, por intermedio de la estructura de horizonte que la filosofía del entendimiento quiere, precisamente, reducir.

Entonces, hay una intersubjetividad y no sólo una pluralidad de visiones incomponibles, ligadas por su rivalidad y su destrucción recíproca. Intersubjetividad: no sólo existo para mí, otros existen para sí mismos y me niegan de este modo como yo puro, y esta negación me enseña que ellos están ahí y que yo soy lo que piensan, sino que existimos *füreinander*[153] incluso en cuanto sujetos, porque mis objetos son trabajados por el otro, son objetos para él *y* para mí, y esto gracias a su espesor: ellos no se reducen a su envoltura «objetivada».

La noción de «campo», de institución, de verdad, exige que la subjetividad no sea en primer lugar ser para sí, sino el titular = X de una experiencia; que la *Sinngebung* no sea captación de esto o aquello bajo una esencia, sino idealización o generalización lateral, por recurrencia a partir de un modelo (esto es, la *Auffassung als...* como apertura), y que, en consecuencia, el objeto no sea sólo correlato de mis *actos*, sino {que se encuentre} provisto de un doble horizonte por donde puede devenir objeto para otro y no para mí solo. El sujeto da más de lo que tiene porque (cf. Valery) propone a los otros enigmas que ellos descifran, con todo de sí mismos, los hace trabajar, y lo que recibimos, lo damos por esta misma razón: pues no recibimos más que incitación a *Nachvollzug*. El campo no es orden de esencias sino nudos culturales (frases, momentos del pensamiento) en torno de los cuales gira este *Nachvollzug*. El ser [no es] lo que es **[70](53)** en sí o para alguien, sino lo

152. *Wahrnehmungsbereit*: listos para ser percibidos.
153. *füreinander*: uno para otro.

que, siendo para alguien, está listo para ser desarrollado según un devenir de conocimiento distinto, como una constelación cuya figura sería remodelada continuamente según [un] proyecto que asignaba como posible tales cambios.

Quedaría por precisar lo que es invariante, el pivote —en qué sentido, luego, el futuro se encuentra implicado por la institución y el pasado verdaderamente integrado por ella. Pues nuestra descripción: una obra que da impulso a [un] trabajo distinto y el mismo, asimila la historia del conocimiento a la de la pintura. Ahora bien, hay [una] diferencia: aunque la integración no sea nunca total, es más perfecta en el lenguaje. De ahí [la] impresión de que no se trata solamente, como [en] pintura, de la construcción de una serie de máquinas de significar cuasi afásicas y mudas, sino de la conquista de una significación libre, separada de esta envoltura, ante la cual el lenguaje se borra. No lo trataremos, pues no es nuestro tema. Nos alcanza con saber que incluso esta posesión (retrospectiva) de una verdad procede de la institución, y que debemos, entonces, volver a la institución en lugar de profundizar lo propio del saber.

Nuestro problema: esta idea de la verdad, ¿es aplicable a otra historia que la del conocimiento? ¿[Qué relación hay entre] historia personal (y sujeto) e historia total? ¿Comporta ésta tal interioridad-exterioridad perceptiva? ¿Podemos aplicarle las nociones de *Stiftung*, *Ur-* y *Endstiftung*?

Historia universal e institución **[71](54)**

La institución en el sentido que mencionábamos antes, interioridad-exterioridad, campo intersubjetivo y socio-histórico, ¿existe en otro lado que no sea la historia del conocimiento, *i.e.*, la historia de la verdad?

La historia del conocimiento produce algo distinto de lo que quería producir, es imprevisible. Pero, de todos modos, el álgebra realiza las expectativas de la aritmética, etc. ¿Existe [en otro lado] esta relación *Urstiftung-Endstiftung*? ¿No tenemos más bien: comedia de la historia, sociedades que son otra cosa que lo que querían y que sus principios?

Mientras que, en el conocimiento, ser *esto* es apertura a campo más amplio, en [la] historia general sería opacidad absoluta. Mientras que en el conocimiento la situación es un medio para conocer (absoluto del presente), en la historia sería insularidad. No habría *telos*. En la historia toda institución estaría vacía de sentido, estaría «de espaldas» al hombre, no sería retomada por él como medio para dominar o al menos para atravesar el tiempo, y aún menos por los otros como fase de un todo significante, sino [que sería] cosa, estructura opaca a ser conocida y que se desarrolla por encima de la cabeza de los individuos.

Reacción contra Hegel. Se reacciona contra la idea de una síntesis real, que acumula verdaderamente todo; contra la idea de un sistema, de una posesión efectiva de toda la existencia dispersa de los hombres. En cierto sentido, ya en Marx: la historia, de por sí, ofrece sólo «mecánica dialéctica». Sólo existe solución por la praxis, no por contemplación. La solución es [ella] misma especulativa porque la praxis no es creación pura, sino que sigue el movimiento de la historia que realiza soporte de la negación de la negación, clase universal, autocrítica. Muchos de nuestros contemporáneos van más lejos:* no hay institución de la negatividad, sólo hay una praxis de violencia, fundada sobre la crítica de

* [en el margen]: «Cf. investigaciones tan diferentes como las de Sartre y Lévi-Strauss (*Naturaleza y civilización*): lo social opaco, oscuro y [sobresignificante] (Sartre). Lévi-Strauss: exterioridad rigurosa de los universos de cultura».

nuestra sociedad, acto de re-creación. No existe la sociedad *verdadera*, la producción *verdadera*, no existe justificación racional de una sociedad como objetivamente más real, o más sociedad que otra. Son **[72](55)** incomparables. Sobre esto se puede fundar o bien agnosticismo completo, o bien elección puramente moral. Y por esta vía, extrañamente, encontramos al otro Hegel, el que hace el Estado, la institución, trascendentes a los individuos, ya que, en el no-saber, no hay razón para no considerar como sentido el sinsentido.

Entonces, problema: relación de un mundo institucional con otro, del filósofo con las sociedades que piensa; del individuo con la institución.

I. Ejemplo de historia de las «ideas» (ejemplo [más] fácil: ya no se trata de ciencia, pero no llegamos aún a la opacidad de lo social).

II. Ejemplo de institución en apariencia sin «verdad», sólo accesible a la «sociología» (Lévi-Strauss).

III. Ejemplo de institución histórica, *i.e.*, que permite ser retomada y que funciona en un horizonte de historia universal: el Mediterráneo.[154]

[74](suplemento de **55)**

Reacción contra Hegel —que conduce a Hegel. ¿Cómo?

Contra el Hegel de la lógica de la historia —por el Hegel de la ironía de la historia. ¿Hegel contiene entonces dos temas opuestos?

En él, lógica de la historia e ironía de la historia no se oponen a causa de su noción de saber absoluto, de la filosofía o del sistema.

[Dicho de otro modo]: en la consciencia filosófica, la historia tiene sentido pleno, es lógica rigurosa. Pero los no-filósofos no tienen esta visión. No saben, pues, lo que hacen (ironía de la historia). Simplemente no son filósofos. El filósofo sabe mejor que ellos lo que hacen. Son imperfecciones en el gran diamante. Es la idea del saber absoluto filosófico, del cierre, de la exhaustividad lo que liga lógica e ironía de la historia en Hegel.

---

154. Referencia al texto de Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, Armand Colin, 1949 (trad. esp. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953).

Nuestros contemporáneos: desaprueban la «filosofía de la historia», el saber absoluto. Se encuentran entonces a favor de [la] contingencia, [del] hecho puro.

Pero si llevamos este relativismo al extremo (Lévi-Strauss diciendo que es imposible confrontar objetivamente las sociedades: toda sociedad, vista desde dentro, es acumulación e historia; vista desde fuera, es a-histórica) **[74 v]**, nos conduce a un pragmatismo: creación pura justificada. Pues bien, esto restaura, en el no-saber, [el] poder total del filósofo: es el conocimiento que tiene de la imposibilidad de [la] filosofía de la historia —*i.e.*, aún una filosofía— lo que le sirve para justificar todos los «asuntos culturales» construidos. Los no-filósofos, ellos, serían llevados a creer que existe una mediación, una manera razonada de jerarquizar.

Notar que aquí el pensamiento de Lévi-Strauss señala un punto de detenimiento (*Temps Modernes*, nº 110, p. 1213)*

Se trata siempre de la consciencia filosófica, *i.e.*, cerrada, que, en el saber (absoluto) o en el no saber, valoriza la ironía de la historia. De ahí [un] parentesco con Hegel, y [un] regreso a Hegel en el momento mismo en que se critica uno de los dos aspectos de Hegel. La opacidad absoluta de la historia, como su luz absoluta, es aún filosofía concebida como saber cerrado: el que la constata se coloca fuera de la historia, se hace espectador universal.**

De ahí nuestro camino: si hay institución en el sentido de *campo*, nosotros no estamos a favor ni de la opacidad ni del sistema. Y [el] filósofo, en lugar de ser *Kosmotheoros*[155] (como lo es aún en el relativismo), soledad radical, pensamiento exhaustivo, se vuelve al contrario, y justamente, [aquel por el cual existe] reconocimiento de particularidades que unen. Haciendo su autocrítica o relativizándose a sí mismo, el relativismo o **[75]**(sup. **3)**

---

* [en el margen]: «Dudas sobre la solución de Lévi-Strauss: [no] "objetiva", lo que conduciría a saber absoluto. Sólo hay conocimiento ambiguo, histórico, de un devenir del sentido, comparación como de dos cosas vistas».

** [en el margen]: «No existe contradicción entre los dos Hegel; Hegel [poniendo] una lógica de la historia invisible a los hombres, [y] unidad del sentido y del sinsentido en la conciencia filosófica. La verdadera reacción contra Hegel debe ir contra su concepción del filósofo y no sólo contra su φ de la historia o su concepción de la opacidad de la historia que son equivalentes. [Buscar] el sentido del lado del fenómeno».

155. *Kosmotheoros*: espectador o contemplador del cosmos.

el escepticismo histórico se supera. La situación [significa]: no insularidad, no historia-idea, sino nosotros hablando de otras culturas. Cf. Husserl: en un sentido, el escepticismo respecto de la percepción no tiene sentido, pues sólo me doy cuenta de los errores porque conozco lo que los rectifica. La cuestión no se plantearía si no estuviera, no ciertamente resuelta desde el comienzo, pero al menos puesta en un horizonte de universalidad que prohíbe fijar lo opaco e insignificante como incognoscible.

Proponemos, justamente, con la noción de institución como exterior-interior, un modo de salir de [la] soledad filosófica. Esto puede parecer línea media entre pluralismo radical y lógica, pero es [una] apariencia, desde un punto de vista exterior. Si conseguimos realizar [la] tarea filosófica de elucidación del sentido perceptivo, se verá que se trata {de una} visión positiva, con respecto a la cual otras son errores.

Demos, en cualquier caso, ejemplos de este método.

I. Lucien Febvre[156] **[76](55 bis)**

¿Existe acceso de un tiempo a otro?

El problema: «[...] no se trata [...] de captar a un hombre, a un escritor del siglo XVI, aislado, desligado de sus contemporáneos, y con el pretexto de que un determinado pasaje de su obra se inscribe en el rumbo de una de nuestras maneras particulares de sentir, alinearla por propia autoridad bajo una de las rúbricas que actualmente usamos para catalogar a los que piensan o no como nosotros en materia de religión [...]. Consiste en saber de qué manera entendieron, pudieron entender y comprender los hombres de 1532 el *Pantagruel* y el *Cymbalum Mundi* [...] consiste mucho más en saber cómo los mismos hombres no pudieron, seguramente, ni entenderlos ni comprenderlos. Detrás de los textos, colocamos de manera instintiva nuestras ideas, nuestros sentimientos, el fruto de nuestras investigaciones científicas, de nuestras experiencias políticas y de nuestras realizaciones sociales. Pero aquellos que los hojearon por primera vez como una novedad, debajo del toldo o del cobertizo del librero, en Lyon, en la calle Marcière, en París, en la calle Saint-Jacques, ¿qué fue lo

156. Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVe siècle. La religion de Rabelais*, París, Albin Michel, 1942 (trad. esp. *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religion de Rabelais*, México, Uteha, 1959).

que leyeron entre las apretadas líneas tipografiadas? Y porque su manera de encadenar ideas confiere a tales textos, al menos para nosotros, una especie de eternidad en la certeza, ¿podemos sacar la conclusión de que en todas las épocas son igualmente posibles todas las actitudes intelectuales?».[157]

Para comprender a Rabelais, no hay que tomar documentos aislados (de Rabelais o juicios sobre él), sino entrar en la totalidad de sus horizontes.

1) Ciertos contempo[ráneos] tildan a Rabelais de ateo.

Pero, [según] Viret[158] (reformador de Lausana): conocer Dios sin Cristo es ser ateo. «Pues, cuando san Pablo, en la Epístola a los Efesios, llama a los paganos *ateos*, declara sin género de duda que no sólo lo son quienes no aceptan la existencia de Dios y niegan toda divinidad, sino también los que no conocen al Dios verdadero sino que adoran y obedecen a dioses extraños en lugar de seguir a éste» (Febvre p. 139).[159] Por lo tanto, el ateísmo de Rabelais [significa] *otro* Dios. Ateo: aquel que piensa distinto de todos los demás. El término «ateo» pertenece al pensamiento «objetivo», *i.e.*, «subjetivo». Viret piensa que aquellos que no creen en el Dios que él concibe, son *objetivamente* ateos, *i.e.*, ateos *para él*. La palabra se entrelaza de por sí con *el otro*. Por lo tanto, {el} Rabelais «ateo» prueba la *alteridad* de Rabelais, no su incredulidad.

Pero: Du Perron[160] acusa a Lutero de negar la inmortalidad del alma. **[77](56)** ¿Mentía? «¿Mentía, pues, Du Perron, cínicamente? ¡No, razonaba! Y de acuerdo con su opinión lo hacía correctamente. Deducía y enlazaba obligadamente y, por lo tanto, de manera legítima y justificada, una serie de silogismos» (Febvre p. 150).[161]

Pero: Guillaume Farel[162] y Calvino acusan a Servet[163] de ser ateo, porque ellos deducen. Porque ellos son deductivos. En rea-

157. *Op. cit.*, pp. 4-5.

158. Pierre Viret (1511-1571), reformador y teólogo protestante suizo.

159. *Op. cit.*, p. 108. En este pasaje, Febvre cita las palabras de Pierre Viret en su *Instruction Chretienne*, Lausana, L'âge de l'homme, 2004.

160. Jacques du Perron (1556-1618), cardenal, diplomático y poeta francés.

161. *Op. cit.*, p. 117.

162. Guillaume Farel (1489-1565), reformador protestante francés, pieza clave en el ingreso del movimiento reformista en Suiza.

163. Miguel Servet (1511-1553), médico y teólogo protestante español, muerto en la hoguera en Ginebra acusado de herejía.

lidad, Servet no adhiere a sus consecuencias por una razón de principio: está a favor del pensamiento que dialoga consigo mismo. A la luz del pensamiento deductivo, [se trata de] ateísmo. A la luz del protestantismo moderno, [se trata de] ortodoxia (Febvre pp. 151-152).[164] Cf. comunismo: 1) la acusación de «comunismo» contra todo «buen razonamiento»: [se denuncia] «al bolchevique», 2) en el interior del comunismo, la misma alteridad: Friedmann,[165] [se dice], al admitir que Bujarin[166] había sido llevado por «la lógica de la lucha», tomaba la defensa de Hitler objetivamente. Idea de que no hay margen, *quatenus*, de que el pensamiento propio *es* la historia universal. Es lo que expresa el juicio de Farel sobre Servet.

2) Textos del propio Rabelais.

A. Lefranc:[167] el Rabelais relata crónicas gargantunas: «fueron vendidas por los impresores en dos meses más de lo que será comprado de Biblias en nueve años». Y más aún, para atestiguar su veracidad: «Hablo de esto como san Juan del Apocalipsis: *quod vidimus, testamur*».[168] Y en Rabelais, parodias de milagros, etc.

Febvre: para juzgar es necesario acercar textos de la época; los *Sermones alegres* con *Sermón gastronómico* sobre *Beba y coma.*[169] Esto se parece al *consummatum est* del Tercer Libro: «Puso el fuego dentro para decir *consummatum est* así como dice desde entonces santo Tomás de Aquino, cuando hubo comido toda la lamprea», y en el *sitio* de los Bebedores (Rabelais: «Tengo en la boca la palabra de Dios *¡Sed tengo!*»).[170] Esto escandaliza a Abel Lefranc, pero no escandalizaba en el tiempo de las bromas clericales. «Como la señora de Bocage hubiera inspira-

---

164. *Op. cit.*, pp. 118-119.

165. *De la Sainte Russie à l'URSS*, París, Gallimard, 1938 (trad. esp. *De la Santa Rusia a la URSS*, Santiago de Chile, Ercilla, 1938). Georges Friedman (1902-1977), sociólogo francés de orientación marxista y humanista, precursor de la corriente denominada sociología del trabajo.

166. Nicolai Bujarin (1888-1938), intelectual, político y revolucionario ruso.

167. Abel Jules Maurice Lefranc (1863-1952), archivista, paleógrafo e historiador de la literatura de origen francés, autor de diversos trabajos sobre Rabelais y director de la edición crítica del autor. Su obra es citada por Febvre y retomada aquí, a través de éste, por Merleau-Ponty.

168. L. Febvre, *op. cit.*, p. 125.

169. *Op. cit.*, p. 126.

170. Febvre cita esta frase de Rabelais en nota a pie de página: «J'ai la parolle de Dieu en bouche, *sitio*!». Cf. *op. cit.*, p. 126.

do un cariñoso sentimiento al cardinal Passionei, hasta entonces famoso por la austeridad de sus costumbres, Benedicto XIV pronunció esta frase *Et homo factus est* [Y el hombre fue hecho]; no por ello se le ocurrió a nadie considerarle *anticristiano*» (F. p. 162).[171] Nuestra época: el creyente (berulliano)[172] o el incrédulo es más riguroso en materia de creencia, precisamente porque no es creyente. Cf. los perros en las iglesias en otras épocas y hoy en día. Cf. p. 178.[173] «No nos apresuremos, con esa orgullosa intransigencia de los incrédulos cuando conminan a los creyentes (alegando sus principios) a que sean sobrehumanos, no nos apresuremos, digo, **[78](57)** a afirmar que no es cristiano» (p. 211).[174] No habría [tampoco] cristianismo, sino menos, en la actitud puntillosa de los modernos. La «pureza» de la creencia sería correlativa de la incredulidad y formaría sistema con ella. Cf. teología aclarada, perentoria, en la medida en que hay incredulidad. La creencia en la inmortalidad del alma es «en algunos de los más antiguos Padres, confusa hasta tal punto que dijérase no existir... Un cristianismo sin inmortalidad del alma no fue absolutamente inconcebible; la prueba la tenemos en que fue concebido» (Gilson citado por Febvre, p. 224).[175] [Así], las cuestiones *de opinión* no son las cuestiones de la historia. Una doctrina que tiene peso histórico no es objeto de *opinión*. (Estudiar en el catolicismo la actitud de pensamiento «objetiva» —que condena sobre las consecuencias—, que es reacción, y la contrapartida: justificación posterior de los condenados.* Sucede que estamos en el terreno de la historia. Definir un ultra-liberalismo como más allá del liberalismo ingenuo y del autoritarismo.) (La verdad verdadera no sería ni el pensamiento «objetivo», ni la justificación posterior, sino: las cuestiones de opinión no tienen interés.)

Acercamiento de Rabelais y de Erasmo. Del que se ha dicho también que había dejado de ser cristiano. Pero hay frases de Erasmo que sólo son a-cristianas para nosotros. P. ej., frecuente comunión desde san Francisco de Sales. Una frase de Erasmo

171. *Op. cit.*, p. 126, nota 7.
172. Pierre de Bérulle (1575-1629), cardenal y político francés.
173. *Op. cit.*, p. 138.
174. *Ibid.*, pp. 167-167.
175. *Ibid.*, p. 179, nota 77.
* [en el margen]: «Cf. Modernismo y represión actual».

sobre la Eucaristía, según la traducción, es ortodoxa o contra los sacramentos. Es que [la] creencia católica supone tanto interioridad como exterioridad, ella quiere las dos, o sea sinceridad y fidelidad —que podemos entonces tomar siempre en un sentido: [la] historia [es] elección. Ej. pp. 349-350.[176]

Común a Rabelais y a Erasmo: [un] cristianismo no elegido. Nuestra ideología de la elección falsea nuestra visión del siglo XVI: es anacronismo (y, tal vez, nos hace comprender mal incluso nuestro propio tiempo) (Febvre p. 363).[177]

Dominios de la religión sobre la vida:[178] incluso en Ginebra (p. 376).[179] Sin apoyo de la irreligión: herramienta mental, palabras que faltan, sin perspectiva, sin sintaxis y vocabulario (lenguaje que hace barrera, y por cierto «aguas embalsadas» (p. 393)).[180] Ciertamente, fe y filosofía no superponibles, sino en relación de intercambio.[181] Saber de rumor y compilación, «tiempo oscilante, tiempo dormido».[182] Erasmo no sabía su edad, por lo tanto sin noción de devenir y anacronismo, nos encontramos en un *Urzeit*[183] o mito-historia. ¿La veracidad tiene un sentido? Siglo de precursores, hombres sin descendencia **[79](58)** que sólo tendrán posteridad intelectual dos siglos más tarde (p. 460).[184]

Verdadero sentido del estudio de Febvre **[81](58*)**[185]

[Retener el alegato] contra anacronismo, aparente «eternidad» de los textos escritos; pero [no concluir en] escepticismo, agnosticismo histórico («creyente» no tiene hoy el mismo sentido que tenía en el siglo XVI), [idea de una] insularidad de los tiempos.

Si fueran insulares, no veríamos siquiera su diferencia.

---

176. *Op. cit.*, pp. 286-287.

177. *Ibid.*, pp. 295-296.

178. Título del capítulo I del Libro II de la Segunda Parte del libro de Febvre *El problema de la incredulidad*, *op. cit.*

179. *Op. cit.*, pp. 308-309.

180. *Op. cit.*, p. 321. Cf. para este pasaje el capítulo II del Libro II de la Segunda Parte: «Apoyos de la irreligión: ¿la filosofía?», pp. 214 y ss.

181. Cf. capítulo «Filosofía griega, fe cristiana: intercambios», de *El problema de la incredulidad*, *op. cit.*, pp. 331 y ss.

182. Título del apartado VI del capítulo III del Libro II de la Segunda Parte de *El problema de la incredulidad*, *op. cit.*, p. 345.

183. *Urzeit*: tiempo originario.

184. *Op. cit.*, p. 368.

185. [NdEF]: las hojas **[79-80]** casi no presentan variaciones significativas en relación con la segunda redacción, mejor terminada, que presentamos aquí.

El libro de Febvre demuestra por el hecho de que podemos verla: partiendo del todo, interpretando documentos entre sí, reactivamos horizonte (p. ej. tiempo flotante, tiempo durmiente).

Y el escritor, el precursor, no es sólo reflejo de los otros, su «tiempo» no es una isla donde está encerrado. Puede trazar puntas fuera de sí. Simplemente, es necesario comenzar por colocarlo en el horizonte histórico para evaluar lo que lo precede (de otro modo, su tiempo no «cambiaría»).

[El] trabajo de «objetividad» histórica: [es, entonces,] para el historiador, ponerse en cuestión delante de los fenómenos, conocer sus principios en contacto con las huellas; correlativamente, determinar el tiempo diferente y, finalmente, las relaciones del precursor y de su tiempo.

Conocimiento simultáneo de sí, del tiempo y del escritor que se condicionan entre sí o forman sistema.

P. ej., [la] restitución del sentido de *ateísmo* en [los] contemporáneos de Rabelais distingue el sentido de la palabra en el siglo XVI y en el nuestro. Pero [esto] marca también una distancia, una alteridad entre Rabelais y aquellos que lo emplean. En realidad, se trata de diferencia entre pensamiento dialéctico y silogismo en horizonte cristiano, dice Febvre. Sí, pero esta diferencia puede hacer estallar el cristianismo en la perspectiva. Si el horizonte cristiano no es más que horizonte psicológico, su restitución no prueba que Rabelais no sea distinto de sus contemporáneos. Es necesario mostrar que es horizonte ontológico. Es decir, [que] implica una concepción coherente del cristianismo. Horizonte psicológico sería definir a Rabelais por lo que él mismo pensaba y creía ser.

Bromas clericales prueban que las mismas bromas eran inocentes y hoy son impías. Sin duda. No obstante, tal vez prueban nuestro purismo —también el no-purismo del siglo XVI y, tal vez, que el cristianismo se encuentra demasiado instituido para ser [vivido], que tal vez el cristianismo auténtico supone no-institución, in-credulidad relativa, algo que no es obvio.

Idea de Febvre: el tejido histórico es relativamente débil, **[82](59*)** existe una cierta «tolerancia» de toda ideología, su existencia en la historia no es la de una «opinión» pura. Las producciones cristalizan sobre una estructura dada del mundo. Toda «intención» histórica es pesada. Sólo en ciertos momentos tenemos decisión, elección, opción, no a cada instante. Habría algo

de falso en pedir pureza ideológica absoluta (cf. hoy comunismo) que sólo existe para los otros.*

Por consiguiente, no hay insularidad del cristiano y del no cristiano, del comunista y del no comunista.

Al mismo tiempo, esto no quiere decir que no haya rupturas, cambios, distancias. Simplemente, no son siempre los más declarados. Son mutaciones dialécticas, giros, cambios que deben ser apreciados en el contexto. Existe el peso de todo lo que se encuentra allí, tácitamente aceptado, fijado por el lenguaje, las herramientas mentales. Pero esto no impide que haya impulso que prepara cambios de las herramientas: el lenguaje «obstáculo», pero preparando por eso mismo masa activa. La falta de tal palabra no es decisiva, existe lo que está entre ellas.

Alteridad, como identidad, debe ser apreciada por *Nachvollzug* del tiempo, entrada en sus horizontes, que va por debajo de las opiniones, las nuestras y las suyas, hasta el suelo. Comunicación por coexistencia y no por *Sinngebung* inaccesible o centrífuga.[186] Sólo en lo imaginario, vistas desde fuera, a través de nociones, las culturas se excluyen o son incognoscibles. Al lado de este falso para-otro existe, sin embargo, un para-otro verdadero que no excluye comprensión, mediante el trabajo de uno contra el otro.

II. Sin embargo esto [es] [un] caso relativamente privilegiado.

Si se las toma de lejos, ¿no existe una trascendencia completamente distinta de las instituciones?

---

* [en el margen]: «Se pone excesiva desenvoltura, según los temperamentos, en hacerlos pasar (los escritores del siglo XVI) de la incredulidad agresiva a la creencia más tradicional. ¿No se deberá esto a que los problemas de opiniones —que hemos solido proclamar insolubles— los hemos creado únicamente nosotros? (p. 11)». *Op. cit.*, p. 8.

186. [NdEF]: en la primera versión se lee: «La mutación permanece en el horizonte del tiempo. El conjunto institucional de un tiempo, entonces: es reactivable, a condición de no dejarse llevar al *Nachvollzug* por los documentos. Nuestro tiempo (berulliano) y el tiempo del cristianismo instituido se comunican, no a partir de nuestras opiniones y opciones, sino a condición de ir por debajo, no a partir de las creencias del siglo XVI, sino a condición de ir por debajo, hasta el "suelo". Comunicación de orden existencial, no conceptual. En esto, la institución de cada tiempo, tomada concretamente, como horizonte, es *también* medio de comprender los otros tiempos: en un sentido la primera condición es saber también que ellos no son de un extremo a otro *otros* [...], de ubicarse sobre el terreno de las reacciones operantes, instituidas [...]. Universal concreto».

P. ej. nuestro matrimonio libre, con prohibición de incesto, ¿cómo nos permitiría comprender el matrimonio aconsejado con un primo cruzado materno y desaconsejado con un primo cruzado paterno, o a la inversa? Aparente absurdo del matrimonio prohibido con primos paralelos.[187]

Hay allí otras estructuras de la alianza, que deben ser descifradas como **[83](60)** tales.

[El] intercambio directo: el matrimonio bilateral [está en] conexión con la estructura social: es necesario que sea desarmónica, *i.e.*, que residencia y filiación sigan, una, el linaje del padre y, la otra, el linaje de la madre.* Existencia de clases matrimoniales. Ciclo corto [que procura] seguridad bajo la relación de reciprocidad del intercambio; espíritu de «seguridad».

[El] intercambio indirecto o generalizado, matrimonio matrilateral** con hija del tío materno; regímenes armónicos (residencia y linaje van juntos), mayor solidaridad orgánica por dependencia de cada uno respecto de todos; importancia decisiva del grado de parentesco. Ciclo abierto. Espíritu de «aventura» sociológico.

Esto se obtiene por [la] lectura de los hechos. [Se elabora la] construcción teórica a partir de los hechos, como en física; pero esta *Sinngebung* es mantenida cerca de la vivencia porque se hace desde el punto de vista de la constitución del lazo social, siempre retomada en cada uno, y reúne así lo que los primitivos *dicen* (cf. [los] indígenas de Margaret Mead cuando dicen, al verse obligados a casarse con su hermana: eso sería no querer tener cuñado); evidencia sobrentendida del para-otro social. Sentido de la prohibición del incesto: el intercambio.

Sin embargo, esta identificación de la sociología con lo vivido, esta «comprensión», no es, para Lévi-Strauss, más que orden *quoad nos*. En sí, si el saber de lo social y el ser social se unen, no es porque tengan una relación de implicación mutua (cf. más arriba la discusión de Febvre), es que el saber social es un producto o un reflejo del ser social.

Inductivamente, llegamos a [un] esquema simple de posibilidades de intercambio: tres posibilidades elementales, a saber,

---

187. Cf. Lévi-Strauss, «El matrimonio de los primos», *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1981, pp. 164-178.

* [en el margen]: «Sociedad formada por fuertes subdivisiones».

** [en el margen]: «A→B→C→D».

matrimonio bilateral, matrilateral y patrilateral. A partir de estas posibilidades y de los sistemas construidos sobre estos principios se derivan consecuencias. [Entonces]: esencias sociales [y] expresión matemática de estas esencias. Las sociedades existentes están sometidas a esta lógica.

Las formas complejas resultan del «desarrollo» o [son] una reacción frente a {las} consecuencias de tales esencias. [Proceso] dialéctico porque 1) hay reacción (p. ej. pasaje al matrimonio libre); 2) en [una] sociedad dada, existe siempre bipolaridad: p. ej., el *riesgo* del intercambio generalizado suscita siempre un acecho del intercambio directo y restringido (de ahí {surge} a veces prescripción de matrimonio incestuoso = crisis).

Pero dialéctica comprendida en el sentido de Engels: dialéctica de la naturaleza, p. 561.[188]

De ahí: realismo de las esencias sociales que *son* las mismas en sistemas históricos existentes.

¿Dónde se encuentra este sistema de intercambio generalizado? A veces es **[84](61)** pensado por alguien («sociología planificada» [de los] australianos). Pero la mayor parte del tiempo no. Es entonces cuando se encuentra en la estructura social, que debe reconocerse como un hecho (pp. 598-599).[189]

De ahí la sociología sistemática, que es independiente de la historia y cuyas leyes no se encuentran por lo tanto en el nivel de los hechos históricos y no son simple expresión de modalidades de la existencia, sino un *a priori* en relación con ellas.

---

188. «"Las leyes de la dialéctica se abstraen de la historia de la naturaleza y de la de las sociedades humanas. Puesto que no son otra cosa que las leyes más generales de esos dos aspectos del desarrollo histórico y del pensamiento mismo... El error (de Hegel) proviene de que intentó imponer esas leyes a la naturaleza y a la historia como leyes del pensamiento, mientras que era necesario deducirlas de aquéllas... De buena o mala gana, el sistema del universo debe conformarse con un sistema de pensamiento que, de hecho, no es más que la expresión de una cierta etapa de la evolución humana. Si vuelven a ponerse las cosas sobre sus pies, todo se torna simple y las leyes dialécticas, que parecen tan misteriosas cuando se las ve desde un punto de vista idealista, resultan tan límpidas y tan luminosas como el sol del mediodía" (F. Engels, *Dialectique de la nature*, trad. inglesa, C. Dutt, Nueva York, 1940, pp. 26-27), puesto que las leyes del pensamiento —primitivo o civilizado— son las mismas que las que se expresan en la realidad física y en la realidad social, que no es más que uno de sus aspectos». (Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 528).

189. *Op. cit.*, pp. 560-561.

De ahí {resulta}: un saber absoluto y un relativismo absoluto: si se está dentro, se ve orden; si se está fuera, no. [Por lo tanto] relativismo. La vivencia [es] irreemplazable, necesaria. Pero encontramos a través suyo [el] funcionamiento de estructuras en sí. La sociología se encuentra dentro y fuera porque alcanza estas estructuras. [La] fenomenología [no es más que] metáforas («espíritu de aventura», «espíritu de seguridad»), presentimiento «inconsciente» de leyes que funcionan sin nosotros, del mismo modo que en física [el] átomo no necesita conocer [las] leyes para seguirlas.

Es el mismo problema ya planteado por la *Gestalttheorie*: habría que preguntarse qué significa «gravitación» social fuera no de todo pensamiento, sino de toda vida.

Problema análogo al de Einstein: [para] Einstein [hay] pluralidad de tiempos; colocándose en {la perspectiva de} Pedro, y observando que, {en la perspectiva de} Pablo, [el] tiempo es solidario de su sistema de referencias, Einstein dice: el tiempo de Pablo se encuentra dilatado o comprimido. Pero este «relativismo» supone que se proyecte en Pablo la imagen que Pedro tiene de su tiempo, pero no Pablo. [Dicho de otro modo], Einstein, físico, solidario con Pedro, se cree espectador universal. Un relativismo más radical le enseñaría que Pablo siente su tiempo como Pedro el suyo y restablecería [el] tiempo universal, no por comparación y coincidencia de los dos tiempos efectivamente incomparables, sino porque para cada uno su tiempo es universal y no pueden saber nada de un tiempo que no lo fuera. P. ej., no cabría decir que mi presente es futuro para un observador contemporáneo y situado en otra parte, pues por hipótesis no es contemporáneo y no es posible entonces cristalizar mi presente [como si fuera] su futuro. Paradojas que surgen en cuanto se quiere interpretar [el] relativismo en términos **[85](62)** de teoría del conocimiento realista (Einstein).

Lo mismo sucede con Lévi-Strauss: su relativismo radical (insularidad de las culturas) es solidario con una idea del saber absoluto o coincidencia con el ser social o sociología que lo contradice pero que le es necesaria.

Hay que ser más Einstein que Einstein y restablecer el mundo de la percepción con sus «simultaneidades» —del mismo modo en que es necesario ser más relativista que Lévi-Strauss y

volver a situar el saber en el mundo de la percepción histórica con las operaciones de «comprensión».*

El campo de «gravitación» social, el campo de estructuras, el ser social [no es] acceso a la inversa de todo lo social, [no es] entendimiento de Dios leibniziano.

Este medio dialéctico [no es] real. Este medio en el que se producen las crisis, problemas, soluciones, transposiciones, transformaciones, no es un en sí. Dificultad de un en sí que asegura una suerte de «finalidad» (para nosotros), que suscita respuestas, etc.

Por ejemplo, dificultad de comprender así [el] pasaje a las formas complejas que se producen como una [¿?] solución a la crisis del intercambio generalizado. Aquí emerge otra cosa.

[Debemos] tomar lo social y la sociología como una idealización de la percepción social, [una] sociedad o [un] sistema matrimonial como sistema simbólico o cosa social, *i.e.*, principio de orden según un estilo perceptivo, no según una esencia. Cf. Lévi-Strauss [hablando de la] orientación de la percepción social del intercambio generalizado. Tomar esto al pie de la letra. Es cierto, existe el problema de la aparición de nudos significantes. ¿Por qué podemos pensar lo social? Existe el problema del orden perceptivo. [Este orden] es devenir y la sociología es una de sus expresiones, pero [no] coincide con él. La historia es [¿su?] realidad, historia que por cierto no es un acontecimiento, sino desde el comienzo intersubjetividad (historia trascendental).

Por medio de este fundamento perceptivo (= el inconsciente de Lévi-Strauss) volveremos, además, sobre distinción naturaleza-cultura, [o] parentesco-alianza. Encontraremos [un] fundamento efectivo [por la] utilización del psicoanálisis (y no sólo de

---

* [en el margen]: «Respecto de esto: falta de autocrítica de Lévi-Strauss que le impide ver que la puesta en perspectiva del intercambio es una construcción desde el punto de vista del *Kosmotheoros*; que su idea de la verdad en sí es un modo de la sociedad a la cual pertenece: postulado de interpretación por el intercambio implica masculinismo. Lo que el psicoanálisis tendría para decir (contra Freud) de este masculinismo. Tal vez sea adecuado para las sociedades existentes, pero no para las sociedades posibles. «Mujeres», «hombres» [implica] *a priori* del esquema de Lévi-Strauss —que el psicoanálisis objeta (postulado de la naturaleza)». [NdTE]: el término *masculiniste*, que aparece en el texto original francés, es tan extraño en esta lengua como en español. Conservamos la traducción literal «masculinista» para guardar el juego de palabras que opone este término al de «feminista» (*féministe*).

Tótem y tabú)[190] y [al comprender la] significación sexual de nomenclaturas y clasificaciones. Bajo este aspecto se encuentra, allí, el universal.

[86](63) Problema: ¿existe un campo de la historia mundial o universal? ¿Existe una realización de la intención? ¿Una sociedad *verdadera*?

La pregunta sigue siendo, como en la historia del conocimiento, interrogación de la historia.

Pero [se trata de un] universal de existencia, no conceptual, introducido por la interrogación misma. Existe, si bien no una sociedad verdadera (ninguna lo es en las sociedades de hecho, pero tampoco podría afirmarse esto de derecho), al menos sociedades que se preguntan por la sociedad verdadera, «abiertas» en un sentido distinto al de Bergson: [que conciben la] idea de una recuperación de la historia para sí. Y hay otras sociedades que pueden llamarse falsas respecto de aquéllas. Lo que no quiere decir que, bajo ciertas relaciones, éstas no sean más bellas. Pero no juegan el juego misterioso de poner a todos los hombres en la partida, de intentar la amalgama verdaderamente universal; ellas son institución según la letra y no según el espíritu de la institución, que no es limitar, prohibir, encerrar en una isla de costumbres, sino poner en marcha un trabajo histórico ilimitado.

[87] (*Institución* final **1)**

Lévi-Strauss: hay una lógica de todos los sistemas, una lógica en sí y de su sucesión que es «desarrollo».

Esta lógica [es] accesible siempre que se llegue a construir el sistema de las relaciones posibles —p. ej.: intercambio restringido (matrimonio patrilateral), intercambio generalizado (matrimonio matrilateral), matrimonio bilateral.

Ella determina y circunscribe la existencia social del otro, el pasaje por los otros (y por los otros desconocidos), que es el motor de la prohibición del incesto, la cara positiva de estas prohibiciones.

Esta lógica [es] accesible al entendimiento del sociólogo que construye [una] sociología sistemática, compelida a no contradecir los hechos históricos pero no a dar cuenta de ellos. [Distinción entre] el orden sistemático y el orden histórico-geográfico.

190. *Op. cit.*, pp. 568-570.

La expresión matemática y la teoría traducen, pues, una lógica real o dialéctica de la naturaleza.

Realismo: alcanzamos las esencias sociales, que son las mismas en los sistemas históricos existentes y no necesitan ser justificadas inductivamente.

Identidad del pensamiento y del ser: los australianos son sociólogos, en el sentido en que son movidos por las esencias y, si ellos no las conocen en su verdad, tienen de ellas un saber inconsciente que las dirige con seguridad.

Dificultades:

Pero, *¿dónde se encuentra* esta verdad de las sociedades? No está en los individuos, no está en la suma de ellos; se encuentra en el campo de gravitación social. Este campo es capaz de plantear y resolver «problemas», es la sede real de la dialéctica. Filosofía de la *Gestalt*.

[88] (final **2)** De ahí la posibilidad de una lectura fenomenológica de las estructuras —que no hace de ellas, sin embargo, νοήματα;[191] las estructuras son lo real social.

Respecto del punto de vista histórico, la sociología sistemática es neutra: históricamente, estructuras diferentes coexisten en un mismo sistema empírico (p. ej.: intercambio restringido como acecho de los sistemas de intercambio generalizado; p. ej.: homogeneidad de lo «arcaico» y de lo «moderno»).

Esto significa que Lévi-Strauss se provee de un observador absoluto, *Kosmotheoros*, con el que se identifica y ante el cual lo social es un objeto. Él, no lo es. Su saber es un reflejo o una observación, no se encuentra tomado por lo social. Cf. Einstein: pluralidad de los tiempos que proviene del hecho de que, ubicándose en la perspectiva de Pedro, Einstein atribuye a Pablo el tiempo restringido o dilatado que es el de Pablo visto desde el punto de vista de Pedro. De ahí surge la paradoja de los tiempos múltiples y de la simultaneidad de mi presente con el futuro de otro observador: esto sólo es posible porque se supone que ha «nacido al mismo tiempo que yo», lo que por hipótesis es imposible. Si nos atenemos verdaderamente a la hipótesis, [es] imposible afirmar una

191. *Noémata*: noemas. En la terminología fenomenológica, *noema* es el término que designa el correlato objetivo, trascendente e ideal de la vivencia intencional. Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía trascendental*, *op. cit.*, Sección Tercera, cap. III: «Noesis y noema», pp. 210-234.

pluralidad de tiempos. Hay sólo un tiempo existencial, *i.e.*, los observadores situados de modo diferente no pueden hacer otra cosa que universalizar su tiempo: nunca, de hecho, los tiempos de diversos sujetos son comparables, y esto hace que no podamos llamarlos ni muchos ni uno solo. El tiempo único del que hablamos es un tiempo presuntivo. En Einstein coexiste un cierto racionalismo y las paradojas que son inevitables cuando el racionalismo es, al mismo tiempo, realista.

La dialéctica se vuelve paradoja cuando se realiza de ese modo. No hay dialéctica de la naturaleza.

De allí [la] posición difícil de Lévi-Strauss: afirma al mismo tiempo saber absoluto y relativismo absoluto. Ambos contradictorios se sostienen. Es necesario que la dialéctica abrace la subjetividad y el objeto, lo social. A menudo, Lévi-Strauss afirma la impenetrabilidad de la vivencia **[89]**(final **3)**, o en todo caso que es absolutamente irreemplazable. Pero esto no conduce de ningún modo a [una] sociología fenomenológica: cada vez que habla del lenguaje de la vivencia, Lévi-Strauss señala que se trata de metáforas. La realidad es del mismo tipo que las leyes físicas.*

Solución: el sistema reposaría, no en [un] entendimiento divino que sería «lo real» (tanto para Lévi-Strauss como para Engels), ni en [una] «finalidad» de esencias que trabajaría a nuestras espaldas, sino en [la] configuración social que constituiría el aparato simbólico de esta intersubjetividad. Tomar al pie de la letra lo que para Lévi-Strauss es metáfora: orientación perceptiva del espacio social. Como la cosa percibida es principio de cohesión vivida sin ser esencia, el sistema simbólico, el *pattern*, sería cosa social. Una sociedad [es] percibida como una cosa —y, como una cosa, nunca es «pura». La *idea* que nos hacemos de ella es del orden de lo histórico y del acontecimiento, es un devenir del sentido, es una dialéctica en el sentido marxista e incluso engelsiano. La lógica, las matemáticas, la fenomenología (en el sentido del ser de las esencias) desarrollan las implicaciones, los «nudos». Pero esto es «expresión de...» o idealización, que tiene un sentido de ser diferente al expresado.

---

* [en el margen]: «Lévi-Strauss admitió recientemente que este saber a través de las leyes podría aproximarse a la historia y llegar a un balance de una sociedad y de todas». Lévi-Strauss, «Diogène couché», *Les Temps Modernes*, marzo de 1955.

En particular, [el] fundamento perceptivo del sistema [se encuentra] en [la] sexualidad: el sistema como variación en el mundo de un ser sexual polimorfo. [Es cierto que] la noción misma de intercambio supone que las mujeres no son más que intermediarias entre hombre y hombre (como los alimentos, los bienes). De hecho, es así. Pero, ¿no es aún hecho histórico?* Y, para pensar lo social plenamente, ¿no sería necesaria una noción más general que *intercambio*, la coexistencia, más general que la existencia social del otro, la intersubjetividad? Es cierto que coexistencia e intersubjetividad sólo aparecen en sociedades concretas, en situaciones históricas, pero ellas son allí un fundamento de intercomprensión.

Debilidad del análisis de Lévi-Strauss cuando pasa a las formas **[90]**(final **4)** complejas: el matrimonio libre, excepto por algunas prescripciones negativas, no puede ser considerado como desarrollo de formas elementales del intercambio generalizado. Aquí hay crisis, pero, a favor de esta crisis, emergencia de otra cosa.

El sistema es siempre artificial: las esencias del parentesco son estilo de coexistencia. Justamente, no es posible comprender una emergencia de este tipo si no es acercando el parentesco a otros sectores.

Así: es un problema saber si hay una historia general que conlleva un campo, [que] realiza una intención, [que] se cierra sobre sí misma. Y, aun en un sentido relativo como en [la] historia del conocimiento, una sociedad *verdadera*. Existen al menos, en un sentido bien diferente al de Bergson, sociedades abiertas y sociedades cerradas, sociedades que forman la idea de una recuperación de la historia para sí y otras que no (cf. China al abandonar una parte de su sistema de escritura), y podemos llamar a éstas *falsas* incluso si no se llama a las primeras *verdaderas*. Lo que no quiere decir que, bajo ciertas relaciones, no sean más bellas. Pero no juegan el juego misterioso de poner a todos los hombres en la balanza. No son fieles al *a priori* de la institución o a su espíritu, y se crispan sobre la letra. No tienden al *Miteinander*[192] o al *füreinander*, a la amalgama universal.

---

* [en el margen]: «El *Kosmotheoros* es masculinista».

192. *Miteinander*: uno con otro.

CURSO DEL JUEVES
(Resumen)

La «institución» en la historia personal y pública

Buscamos aquí, con la noción de institución, un remedio a las dificultades de la filosofía de la consciencia. Frente a la consciencia no hay más que objetos constituidos por ella. Incluso si se admite que algunos de éstos no se encuentran «nunca completamente» constituidos (Husserl), son a cada instante el reflejo exacto de actos y poderes de la consciencia, nada en ellos puede relanzarla hacia otras perspectivas; no hay, de la consciencia al objeto, intercambio o movimiento. Si la consciencia considera su propio pasado, todo lo que sabe lo sabe porque estuvo allí este otro que se llama misteriosamente «yo», pero que sólo tiene en común conmigo una ipseidad absolutamente universal, que comparto también con cualquier «otro» del que pueda formar la noción. Por una serie continua de estallidos, mi pasado dio lugar a mi presente. En fin, si la consciencia considera a los otros, la propia existencia de éstos no es para ella más que su pura negación: no sabe que los otros la ven, sólo sabe que es vista. Los diversos tiempos y las diversas temporalidades son incomponibles y no forman más que un sistema de exclusiones recíprocas.

Si el sujeto fuera instituyente y no constituyente, comprenderíamos por el contrario que no sea instantáneo, y que el otro no sea sólo el negativo de mí mismo. Lo que he comenzado en ciertos momentos decisivos no estaría lejos, en el pasado —como un recuerdo objetivo—, ni sería actual —como un recuerdo asumido—, sino que estaría verdaderamente en el entre, como el campo de mi devenir durante ese período. Y mi relación con el otro no se reduciría a una alternativa: un sujeto instituyente puede coexistir con un otro porque lo instituido no es el reflejo inmediato de sus propias acciones, sino que puede ser retomado enseguida por él mismo o por otros sin que se trate de una recreación total; lo instituido es entonces como una bisagra entre los otros y yo, entre yo y yo mismo, la consecuencia y la garantía de nuestra pertenencia a un mismo mundo.

Comprendíamos, pues, por institución los acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, respecto a las cuales toda otra serie de experiencias tendrán sentido, formarán una continuidad pensable o una historia; o aún más, los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a modo de supervivencia y de residuo, sino como llamado a una continuidad, exigencia de un futuro.

Esta noción fue aproximada a través de cuatro órdenes de fenómenos: los tres primeros tienen que ver con la historia personal o intersubjetiva, y el último con la historia pública.

Hay algo así como una institución incluso en la animalidad (hay una impregnación del animal por los vivientes que lo rodean al comienzo de su vida), e incluso en las funciones humanas que se creían puramente «biológicas» (la pubertad presenta el ritmo de conservación, continuación y superación de los acontecimientos antiguos —en este caso, los conflictos edípicos— que es característico de la institución). Sin embargo, en el hombre, el pasado puede no sólo orientar el futuro o brindar los términos de los problemas del adulto, sino también dar lugar a una *búsqueda,* en el sentido de Kafka, o a una elaboración indefinidas: conservación y superación son más profundas, de manera que se vuelve imposible explicar la conducta por su pasado como, por otra parte, su futuro, los cuales se hacen eco el uno al otro. El análisis del amor en Proust muestra esta «simultaneidad», esta cristalización de uno sobre otro del pasado y del futuro, del sujeto y del «objeto», de lo positivo y de lo negativo. En una primera aproximación, el sentimiento es una ilusión y la institución un hábito, porque hay transferencia de una manera de amar aprendida en otro momento o en la infancia, porque el amor sólo se lleva en una imagen interior del «objeto» y que, para ser verdadera y alcanzar al otro como tal, sería necesario que el amor no fuera vivido por alguien. Pero, una vez que se reconoce que el amor puro es imposible y que sería negación pura, queda todavía por constatar que esta negación es un hecho, que esta imposibilidad tiene lugar, y Proust alcanza a ver una *via negativa* del amor, incontestable en la tristeza, aunque sea la realidad de la separación y de los celos. En la más alta cima de la alienación, los celos se vuelven desinterés, es imposible pretender que el amor presente no sea más que un eco del pasado: el pasado, al contrario, aparece como la preparación o premeditación de un presente que tiene más sentido que él, aunque se reconozca en él.

La institución de una obra en el pintor, de un estilo en la historia de la pintura, ofrece la misma lógica subterránea. El pintor aprende a pintar de manera diferente imitando a sus antecesores. Cada una de sus obras anuncia las siguientes, y hace que no puedan ser semejantes. Todo se sostiene y, sin embargo, no puede decir a dónde va. Del mismo modo, en la historia de la pintura, los problemas (el de la perspectiva, por ejemplo) raramente son resueltos de manera directa. La búsqueda se detiene en un *impasse*, otras búsquedas parecen digresiones, pero este nuevo impulso permite superar el obstáculo por otro camino. Lo que tenemos, entonces, más que un problema es una «interrogación» de la pintura, que alcanza a dar un sentido común a todas sus tentativas y a hacer una historia, sin permitir anticiparla mediante conceptos.

¿Esto es verdad sólo en el dominio pre-objetivo de la vida personal y del arte? El desarrollo del saber, él, ¿obedece a una lógica manifiesta? Si debe haber una verdad, ¿no es necesario que las verdades estén vinculadas en un sistema que, si bien sólo se revela paulatinamente, en su conjunto reposa en sí, fuera del tiempo? Por ser más ágil y aparentemente más deliberado, el movimiento del saber no ofrece menos esta circulación interior entre el pasado y el futuro que observamos en las otras instituciones. La serie de las «idealizaciones», que hace aparecer el número entero como caso particular del número más esencial, no nos instala en un mundo inteligible del cual podría ser deducido, sino que retoma la evidencia propia del número entero, que permanece sobrentendida. La historia del saber no es su carácter «aparente», que nos dejaría libres para definir analíticamente la verdad «en sí». Incluso en el orden del saber exacto debemos tender hacia una concepción «estructural» de la verdad (Wertheimer). Hay verdad en el sentido de un campo común a las diversas empresas del saber.

Si la consciencia teórica, en sus formas más seguras, no es ajena a la historicidad, podríamos creer que en contrapartida la historia va a beneficiarse del acercamiento y, con las reservas hechas más arriba sobre la noción de sistema, dejarse dominar por el pensamiento. Esto sería olvidar que el pensamiento sólo tiene acceso a otro horizonte histórico, a otras «herramientas mentales» (L. Febvre) por medio de la autocrítica de sus categorías, por penetración lateral, y no por ubicuidad de principio.

Hay simultáneamente descentración y recentrado de los elementos de nuestra propia vida, movimiento de nosotros hacia el pasado y del pasado reanimado hacia nosotros. Y este trabajo del pasado contra el presente no conduce a una historia universal cerrada, a un sistema completo de todas las combinaciones humanas posibles respecto de tal institución —como el parentesco, por ejemplo—, sino a un cuadro de diversas posibilidades complejas, siempre ligadas a circunstancias locales, a las que se impone un coeficiente de facticidad, y de las que no podemos decir que una sea *más verdadera* que las otras, aunque podamos decir que una es más falsa, más artificial, y que se abre hacia un futuro menos rico.

Estos fragmentos de análisis tienden a una revisión del hegelianismo, que es el descubrimiento de la fenomenología, del lazo viviente, actual, originario entre los elementos del mundo, pero que lo coloca en el pasado, subordinándolo a la visión sistemática del filósofo. Pues bien, o la fenomenología no es más que una introducción al saber verdadero que, él, permanece ajeno a las aventuras de la experiencia, o permanece enteramente en la filosofía y no puede concluirse por la fórmula predialéctica «el Ser es», y debe tomar a su cargo la mediación del ser. Este desarrollo de la fenomenología en metafísica de la historia es lo que hemos querido preparar aquí.

ÍNDICE

Presentación, *por Mariana Larison* V
Prefacio, *por Claude Lefort* XV
Advertencia al lector XXXIX

LA INSTITUCIÓN EN LA HISTORIA
PERSONAL Y PÚBLICA

Introducción 3
Institución y vida 19
Institución de un sentimiento 34
Institución de una obra 52
Institución de un saber 64
El campo de la cultura 73
La institución histórica: particularidad y universalidad 79

Curso del jueves (Resumen) 97

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

Siglo Clave | 2

Este libro está compuesto por las notas de trabajo redactadas por Maurice Merleau-Ponty para el dictado del curso «La institución en la historia personal y pública» durante el año académico 1954-1955.

Las notas se encuentran divididas, según el plan del curso, en cinco grandes tópicos relativos al problema de la institución: 1) el de la vida animal y humana, a través de una revisión de ciertas posiciones dentro de la etología y de ciertos conceptos fundamentales del psicoanálisis; 2) el de los sentimientos, a través de un análisis de la conducta amorosa a partir de la obra de Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*; 3) la obra de arte, a través del problema de la relación entre la obra pictórica y la tradición pictórica; 4) el lenguaje y la cultura, a través del problema planteado por Edmund Husserl sobre las relaciones entre la dimensión ideal del lenguaje y sus reactivaciones concretas e históricas; 5) la historia, a través de una doble discusión, por un lado, con la filosofía hegeliana de la historia y, por otro, con las posiciones estructuralistas de Lévi-Strauss.

La obra presenta un interés doble dentro de los estudios culturales y de filosofía contemporánea. Por una parte, este texto posee un valor histórico-filosófico fundamental: es uno de los últimos escritos póstumos editados de Merleau-Ponty (2003). Por otra, el tema de la Institución tal como es tratado en este Seminario establece un campo de diálogo interdisciplinario entre la etología, el psicoanálisis, la crítica literaria, la fenomenología y la filosofía de la historia.

MAURICE MERLEAU-PONTY. Filósofo francés (1908-1961), alumno de la École Normale Supérieur, fue condiscípulo de Sartre y de Simone de Beauvoir, con quienes fundaría en los años de la posguerra la revista *Les Temps Modernes*. Profesor en diversas universidades francesas, es elegido para formar parte del prestigioso Collège de France en 1952, donde enseñará hasta su muerte. Sus obras principales son *La structure du comportement*, *Phénoménologie de la perception* y *Le visible et l'invisible*, esta última publicada [illegible] póstumamente por Claude Lefort.

Presentación, traducción y edición de Mariana Larison (Univ. de São Paulo).

CULTURA SIN EGOISMOS
BIBLIOTECA
www.lecturassinegoismo.com

ISBN:978-84-15260-52-3

CREATIVE COMMONS

www.anthropos-editorial.com